

Salvador Muñoz Iglesias

LOS EVANGELIOS DE LA INFANCIA

I

*Los Cánticos del Evangelio
de la Infancia según
San Lucas*



BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS

LOS EVANGELIOS DE LA INFANCIA

I

*Los Cánticos del Evangelio
de la Infancia según
San Lucas*

POR

SALVADOR MUÑOZ IGLESIAS

SEGUNDA EDICION

BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS

MADRID • MCMXC

Con licencia del Arzobispado de Madrid-Alcalá (19-III-1986)

© Biblioteca de Autores Cristianos
Madrid 1990. Don Ramón de la Cruz, 57
Depósito legal M. 20269-1990
ISBN: 84-220-1246-4 (Obra completa)
ISBN: 84-7914-001-1 (Tomo I)
Impreso en España. Printed in Spain

INDICE GENERAL

	<i>Págs.</i>
<i>SIGLAS Y NOMBRE COMPLETO DE LAS REVISTAS Y COLECCIONES MAS CITADAS</i>	XIII
<i>INTRODUCCION A LA SERIE Y AL PRIMER VOLUMEN</i>	1
<i>CAPITULO PRIMERO: CUESTIONES GENERALES</i>	6
1. — Número de cánticos en el Evangelio de la Infancia	7
2. — El origen de los himnos en el Evangelio de la Infancia	10
3. — Lengua original de los cánticos en el Evangelio de la Infancia	16
4. — Relación de los cuatro cánticos entre sí.	22
<i>CAPITULO SEGUNDO: ANTECEDENTES. INSERTOS POETICOS EN LA NARRATIVA BIBLICA DEL A. T.</i>	25
1. — Relatos de los orígenes	26
2. — Las tradiciones patriarcales	28
3. — Los recuerdos del Desierto	31
4. — Relatos de la Conquista y de la época de los Jueces	36
5. — Memorias de la Monarquía	39
6. — Escritos de la última etapa viejotestamentaria	45
7. — Síntesis	54

	<i>Págs.</i>
CAPITULO TERCERO: EL "MAGNIFICAT"	
(Introducción)	61
A. — <i>Anotaciones de crítica textual</i>	61
B. — <i>Observaciones de crítica literaria</i>	63
I. — ¿Es el Magnificat una pieza extra- ña al relato donde se inserta?	65
II. — El Magnificat, ¿cántico de María o de Isabel?	71
1. — Origen e historia de la contro- versia	73
2. — Valoración de los argumentos a favor de la atribución a Isa- bel	84
— La crítica externa	85
— La tradición patrística	88
— Las razones internas	91
III. — Origen del Magnificat	104
1. — Origen netamente judío	104
2. — Origen cristiano	108
IV. — Estructura literaria del Magnificat	114
CAPITULO CUARTO: EL "MAGNIFICAT"	
(Comentario)	118
1. — La alabanza inicial (Lc 1,46b-47)	118
2. — El motivo de la alabanza (Lc 1,48)	125
3. — La bienaventuranza de María (Lc 1,48b).	135
4. — Las maravillas del Señor (Lc 1,49-50)	138
5. — El proceder habitual de Dios (Lc 1,51- 53)	141
6. — El cumplimiento de la promesa divina (Lc 1,54s.)	154
CAPITULO QUINTO: EL "BENEDICTUS"	
(Introducción)	163
A. — <i>Anotaciones de crítica textual</i>	163
B. — <i>Observaciones de crítica literaria</i>	166

	<u>Págs.</u>
I. — Cántico original y añadiduras del Evangelista	166
II. — ¿Es el Benedictus composición única o múltiple?	171
III. — ¿Encaja el Benedictus en su contexto? ¿O es una pieza extraña?	178
IV. — Origen o procedencia del Benedictus.	182
1. — El autor del Benedictus es cristiano.	188
2. — El autor es judío-cristiano	189
3. — El autor es de habla semita y escribió en hebreo	189
4. — El autor probablemente pertenecía a los círculos levitas relacionados con la familia de Zacarías	190
5. — No hay motivos para afirmar que el autor del Benedictus sea distinto del que escribió, también en hebreo, el relato en prosa de Lc 1-2	191
V. — Estructura literaria del Benedictus ...	192

CAPITULO SEXTO: EL "BENEDICTUS"

(Comentario)	197
1. — Fórmula de bendición a Dios (Lc 1,68a).	197
2. — Los motivos de la alabanza a Yahveh (Lc 1,68b-70)	198
3. — Alcance de la salvación mesiánica (Lc 1,71)	206
4. — Las promesas que Dios ha cumplido (Lc 1,72-75)	208
5. — ¿Qué fue lo que Dios juró?	215
6. — El verdadero culto a Dios (Lc 1,75) ...	217
7. — El cántico a la misión del Bautista (Lc 1,76ss.)	223
8. — El futuro Mesías (Lc 1,77-79)	227
9. — ¿Quién es ἀνατολή ἐξ ὕψους?	231
10. — Pensamiento global del Benedictus	240

CAPITULO SEPTIMO: EL "GLORIA"

(Introducción)	242
A. — <i>Anotaciones de crítica textual</i>	242
1. — <i>¿Εὐδοκία o εὐδοκίας?</i>	243
2. — Supresión del <i>ἐν</i> antes de <i>ἀνθρώποις</i>	246
3. — <i>Καί</i> en lugar de <i>ἐν</i> antes de <i>ἀνθρώποις</i>	247
4. — Cambios de orden en las palabras	247
B. — <i>Cuestiones de crítica literaria</i>	248
1. — ¿Canto trimembre o bímembre?	248
2. — ¿Es el Gloria pieza extraña al con- texto?	255
3. — La lengua original del Gloria	258
4. — Presuntas manipulaciones del traduc- tor o del redactor	259
C. — <i>Conclusiones</i>	262

CAPITULO OCTAVO: EL "GLORIA"

(Comentario)	264
I. — ¿En qué consiste la <i>gloria</i> de Dios?	264
II. — Contenido del término <i>εἰρήνη</i>	269
III. — Alcance de la expresión <i>ἐν ἀνθρώποις</i> <i>εὐδοκίας</i>	275
1. — El <i>ἐν</i> antes de <i>ἀνθρώποις</i>	276
2. — El valor de <i>εὐδοκίας</i>	279
3. — ¿ <i>Εἰρήνη εὐδοκίας?</i>	287
IV. — El Gloria, ¿realidad o deseo?	290

CAPITULO NOVENO: EL "NUNC DIMIT-
TIS"

... ..	293
1. — El contexto del cántico	293
2. — ¿Un nuevo inserto poético venido de otra parte?	294
3. — Simeón ya puede morir	298

	<u>Págs.</u>
4. — Lo que Simeón ha visto	301
5. — Universalismo mesiánico del cántico de Simeón	306
CONCLUSION FINAL	315

ANEXOS:

1º. — <i>Retraducciones al hebreo de los himnos de la Infancia</i>	319
A. — Autores de las retraducciones	319
B. — Retraducciones del Magnificat	322
C. — Retraducciones del Benedictus	326
D. — Retraducciones del Gloria	330
E. — Retraducciones del Nunc Dimittis	332
2º. — <i>Bibliografía</i>	335
I. — Sobre los himnos de la Infancia en ge- neral	
A. — Estudios generales	335
B. — Estudios que indirectamente se ocupan de los himnos de la Infancia	337
C. — Varios	338
II. — Sobre el <i>Magnificat</i>	
A. — Estudios generales	338
B. — Historia de la controversia sobre la atribución a María o a Isabel	340
C. — Sobre los datos que entraron en jue- go en la discusión	341
D. — Partidarios de la atribución a Isabel.	343
E. — Partidarios de la atribución a María.	345
F. — Estructura literaria del Magnificat ...	347
G. — Origen del Magnificat	348
H. — Teología, espiritualidad y sociología del Magnificat	350
I. — Textos particulares	351
J. — Varios	352

	<u>Págs.</u>
III. — Sobre el <i>Benedictus</i>	
A. — Estudios generales	355
B. — Estructura literaria del <i>Benedictus</i> ...	357
C. — Estudios y textos particulares	357
D. — Varios	358
IV.—Sobre el <i>Gloria</i>	
A. — Estudios generales	359
B. — Crítica textual	361
C. — Partidarios del himno trimembre ...	362
D. — Cuestiones filológicas	362
E. — Trasfondo bíblico y extrabíblico	364
F. — Varios	364
V. — Sobre el <i>Nunc Dimittis</i>	
A. — Estudios generales	365
B. — Estudios sobre textos particulares ...	366
C. — Varios	366
INDICE DE AUTORES CITADOS	367

SIGLAS Y NOMBRE COMPLETO DE LAS REVISTAS Y COLECCIONES MAS CITADAS

American Catholic Quarterly Review

AmJPh = American Journal of Philology

AmJT o Amer JournTheol = American Journal of Theology

AmCl = Ami du Clergé

AngTheolRev = Anglican Theological Review

Annales de Philosophie Chrétienne

Apostolado Sacerdotal

AssSeign = Assemblées du Seigneur

AST = Analecta Sacra Tarraconensia

BASOR = Bulletin of the American Schools of Oriental Research

Bibel und Leben

Bible Student and Teacher

Biblica

BibSac = Bibliotheca Sacra

BiKi = Bibel und Kirche

BiViChr = Bible et Vie Chrétienne

BJRylL = Bulletin of the John Ryland's Library

BS = Biblische Studien

Bulletin de l'Association Guillaume Budé

BZ = Biblische Zeitschrift

Cahiers du Cercle Ernest Rénan

Cahiers Marials

Catholica

CBQ = Catholic Biblical Quarterly

Città di Vita

Clergy Review

Collationes Brugenses

Collationes Gandavenses

Collationes Namurcenses

Collectanea Commissionis Synodalis pro Sinis

Collectanea Mechlinensia

Concordia Theological Quarterly

CuBib = Cultura Bíblica

DACL = Dictionnaire d'Archaeologie Chrétienne et Liturgie

Deutsches Pfarrerblatt

EB = Estudios Bíblicos

Ecclesiastical Review

EE = Estudios Eclesiásticos

EglTheol = Eglise et Théologie

EvTh = Evangelische Theologie

ExpTim = Expository Times

Fahne Mariens

GeistLeb = Geist und Leben

GerPal = Gregorios Palamos (Thesalonica)

Göttingische gelehrte Anzeigen

Gregorianum

HarvTR = Harvard Theological Review

Heliant

HomBib = Homiletica en Biblica

In Jesu Dienst

Interpretation

Interpreter

Jahrbücher für protestantische Theologie

JBL = Journal of Biblical Literature

JQR = Jewish Quarterly Review

JSS = Journal of Semitics Studies

JTS = Journal of Theological Studies

La Maison-Dieu

La Scuola Cattolica

La Terra Santa

La Vie Protestant

Lex f. T. und K. = Lexikon für Theologie und Kirche

L'Université Catholique

Marian Studies

Marianum

Misión Abierta

Monatschrift für Gottesdienst und kirchliche Kunst

NeKatStem = Nederlands Katholieke Stemmen

NRT(h) = Nouvelle Revue Théologique

NT = Novum Testamentum

NTS = New Testament Studies

NTTheolR = New Testament Theological Review

Ons Geestelijk Leven

Oriens Christianus

Palestra del Clero

Pastor Bonus

Presbiteri

PrincTR = Princeton Theological Review

RA = Revue Apologétique

RassTeol = Rassegna Teologica

RB = Revue Biblique

RBen = Revue Bénédictine

RBibIt = Rivista Biblica Italiana

RCuBib = Revista de Cultura Bíblica

RechScRel = Recherches de Science Religieuse

Regina Mundi

RevBib = Revista Bíblica

Revue Ecclésiastique de Liège

RHE = Revue d'Histoire Ecclésiastique

RHLR = Revue d'Histoire et de Literature Religieuses

RHPhR = Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses

Rivista Biblica

Rivista delle Riviste

Rivista degli Studi Orientali

RThom = Revue Thomiste

RuBi o RuchBibLit = Ruch Biblijny i Liturgiczny (Cracovia)

Sal Terrae

Semitica

Sitzungsberichte der königlich-preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin

Standaard van Maria

Stimmen aus Maria Laach

Studia Theologica

Swensk Exegetisk Arsbok

TGl = Theologie und Glaube

The Bible Translator

The Biblical World

The Expositor

The Monist

Theological Studies

Theologisch Tijdschrift

Theologische Rundschau

Theologische Studien und Kritiken

ThPQ = Theologische Praktische Quartalschrift

Theologische Studien

The Voice

TWNT = Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament

VD = Verbum Domini

Vierteljahrschrift für Bibelkunde

Vox Theologica

VT = Vetus Testamentum

Wissenschaftliche Zeitschrift

Worship

ZAW = Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft

ZDMG = Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft

ZKT(h) = Zeitschrift für katholische Theologie

ZNW o ZNTW = Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft

ZSystTheol = Zeitschrift für systematische Theologie

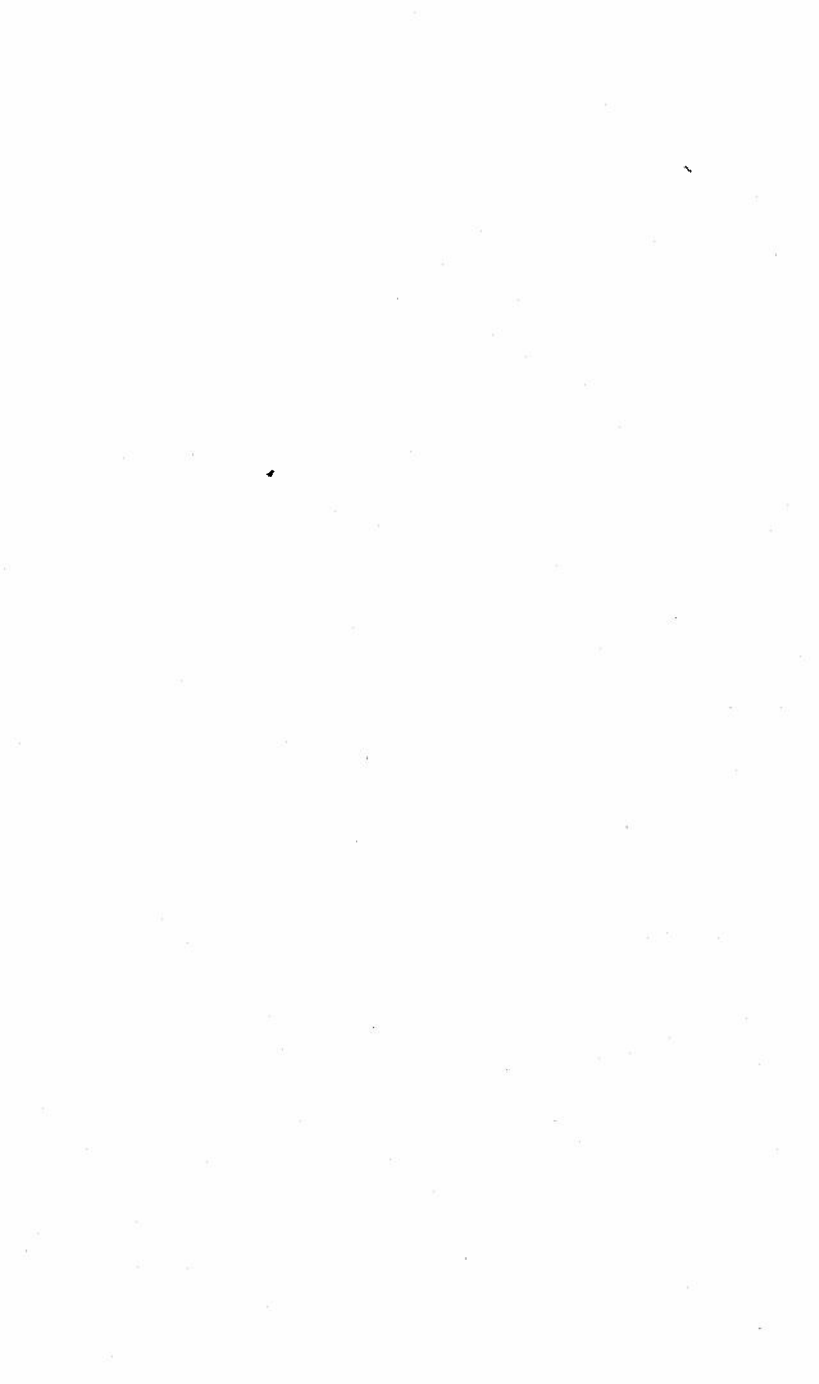
ZTK = Zeitschrift für Theologie und Kirche

Zwischen den Zeiten

ZWT(h) = Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie

*Deiparae semper Virgini
Mariae,
sicut olim in terra
nunc et in coelo
jugiter
in honorem Conditoris
psallenti*

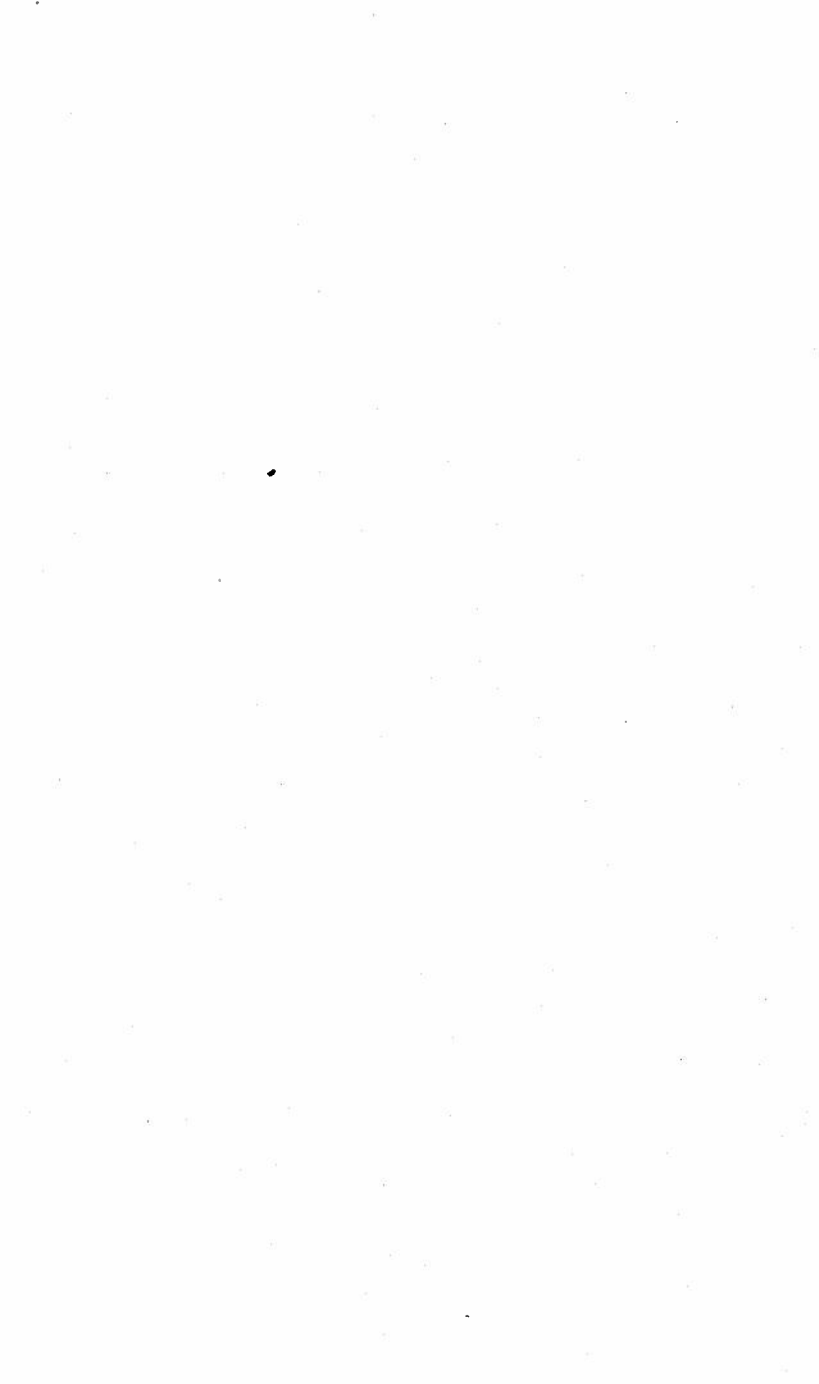
D. D. D.
AUCTOR



LOS EVANGELIOS DE LA INFANCIA

I

Los Cánticos del Evangelio de la Infancia según San Lucas



INTRODUCCION A LA SERIE Y AL PRIMER VOLUMEN

«EVANGELIOS DE LA INFANCIA», en su conjunto, es el fruto de más de treinta años de estudios y paciente búsqueda llevados a cabo en la antigua Sección Bíblica del hoy desaparecido Instituto “Francisco Suárez”, de Teología, en el Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

El ámbito de estos estudios viene determinado lógicamente por las noticias contenidas en los dos primeros capítulos de San Mateo y de San Lucas.

La especial naturaleza de estos capítulos, que ciertamente no formaron parte de la primitiva catequesis cristiana, nos obliga a plantearnos la cuestión de su origen —procedencia, autor, lengua original— y de su peculiar género literario.

La importancia teológica de su contenido sobre los orígenes de Jesús pide un rigor crítico especial a la hora de calibrar su valor histórico, y una cuidadosa búsqueda de la intención de sus autores que nos permita formular una exégesis adecuada de ambos relatos evangélicos.

El empleo de estos capítulos (Mt 1-2 y Lc 1-2) en las liturgias cristianas más antiguas y su frecuente uso por los Santos Padres en las controversias cristológicas de los primeros siglos pueden ofrecer interesantes pistas de interpretación.

La historia de los diversos sistemas exegéticos aplicados al estudio de los Evangelios de la Infancia será una comprobación aleccionadora tanto de los valores positivos como de los fallos que dichos sistemas aportan a la exégesis bíblica en general.

La obra que titulamos “EVANGELIOS DE LA IN-

FANCIA" comprenderá un total de cuatro volúmenes, cuyo contenido expresará el oportuno subtítulo de cada tomo, y cuya aparición no será periódica, sino que dependerá de las posibilidades editoriales.

*

* *

Iniciamos la colección con el presente volumen dedicado a *Los Cánticos del Evangelio de la Infancia según San Lucas*.

Multitud de razones justifican el estudio aparte de estos cánticos.

Su estructura poética los convierte en piezas literarias "sui generis".

Con razón o sin ella, esta peculiaridad literaria ha hecho pensar a muchos que se trate de composiciones extrañas, debidas a autor distinto del que escribió el relato en prosa, lo que hace aconsejable —y, en cierta manera, necesario— plantearse, al menos por vía de hipótesis, toda una compleja problemática sobre su origen.

La evidente abundancia de semitismos y el sabor acusadamente viejotestamentario de sus expresiones justifica la suposición de que originariamente fueran escritos en lengua semita, y en todo caso obliga ineludiblemente a buscar su inspiración en el Antiguo Testamento.

No todos hacen extensivas al relato en prosa las conclusiones que la crítica literaria suele dar por adquiridas en cuanto a los cánticos. Ello hace que metodológicamente me haya parecido conveniente estudiar éstos por separado, aunque mi opinión es favorable a la unicidad de autor tanto para los cánticos cuanto para el relato en prosa.

La disposición de nuestro estudio es bien sencilla.

Tras la presentación de los problemas generales que afectan a los cánticos del Evangelio de la Infancia en Lucas 1-2, y después de pasar revista a sus antecedentes (los insertos poéticos en la narrativa bíblica del Antiguo

Testamento), se analizan por separado las cuestiones de crítica textual y de crítica literaria que plantea cada cántico en particular y se aborda el comentario exegético de cada uno, insistiendo preferentemente en sus indudables raíces viejotestamentarias.

El comentario es sobre todo filológico-teológico.

Parto del convencimiento de que los contenidos de estos cánticos están en relación con el reemplazo de una terminología anticotestamentaria interpretada a la luz del cumplimiento de las promesas mesiánicas en el hecho cristiano. Este influye sobre aquélla. Pero aquélla se deja sentir en la interpretación que sobre éste da el autor de cada himno. Lejos de descubrir en el autor o autores de los cánticos de Lucas 1-2 intención de retroproyectar sobre la Infancia de Jesús la cristología más o menos evolucionada de finales del siglo I, creo ver en sus composiciones una elemental cristología —ciertamente postpascual, pero muy anterior al año 70— que refleja una mentalidad judío-cristiana poco o nada influenciada por el encuentro entre el Cristianismo y la cultura helénica.

Por lo que afecta a los cánticos, habrá que ir revisando —y, en cierta medida, desechando— la opinión, hoy tan generalizada, de que los Evangelios de la Infancia representan un estadio muy posterior a la tradición sinóptica. En qué medida haya que hacer esta misma revisión respecto al conjunto del relato en prosa de Lucas 1-2 espero se vea a través de mi modesta aportación en el volumen siguiente que preparo y que aparecerá, Dios mediante, en esta misma colección.

Para que el contenido judío-cristiano primitivo de los cánticos se perciba en toda su pureza, he procurado abstenerme en absoluto de aducir testimonios de los Santos Padres y autores eclesiásticos posteriores que, al emplear estos pasajes en las controversias cristológicas subsiguientes o en contextos parenéticos de edificación, frecuentemente los acomodan.

Hay otra razón, no menos poderosa, para este silencio respecto a los comentarios patrísticos: Es de tanta importancia la exégesis de los Padres y escritores eclesiásticos de los tres primeros siglos sobre estos capítulos (Mt 1-2 y Lc 1-2) que merece tratamiento aparte.

El tratamiento aparte resulta necesario por el hecho de que, al desechar la tradición cristiana determinadas posturas cristológicas por incompatibles con las afirmaciones inspiradas de los Evangelios de la Infancia, puede estar reflejando sobre ellas, aun sin pretenderlo, ciertos elementos procedentes de otras fuentes reveladas. Con ello, su explicación, perfectamente ortodoxa con arreglo a los principios de la analogía de la fe, puede no ser exegéticamente válida a la hora de interpretar el pensamiento concreto de los autores de estos dos capítulos, cuando se busca determinar genéticamente la aportación de cada libro o de cada pasaje.

En este sentido, el estudio de los comentarios patrísticos de los primeros siglos nos ilustrará sobre cómo interpretaron nuestros Evangelios de la Infancia las generaciones que inmediatamente recogieron y explicitaron la herencia de la que originalmente los concibió y escribió.

*

* *

Sólo me queda añadir, para terminar, que mi intención, al publicar esta serie de estudios, es aportar un granito de arena al edificio cada vez más sólido que la exégesis bíblica contemporánea acerca de estos primeros capítulos de Mateo y de Lucas se esfuerza por construir. Habrá en los materiales que presento "oro, plata, piedras preciosas, madera, heno, paja" (1 Cor 3,12) —seguramente más de lo último que de lo primero—. Agradeceré la sinceridad con que los estudiosos, más competentes que yo, me adviertan qué materiales no son aprovecha-

bles. Si me convencen, seré el primero en arrojarlos al fuego por inútiles.

Porque a todos nos gusta trabajar para construir edificios que duren.

*

* *

Agotada la primera edición de este volumen, realizada por el Instituto "Francisco Suárez", del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, en 1983, esta segunda edición reproduce fotoanástáticamente la anterior por benévola concesión del mencionado Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Unicamente se ha retocado la Bibliografía para incorporar las principales publicaciones sobre el tema aparecidas en estos años. Nada aconseja al autor cambiar los puntos de vista mantenidos en la edición anterior.

CAPÍTULO 1º

CUESTIONES GENERALES

Salta a la vista que en el Evangelio de la Infancia de Lucas (Lucas 1-2) casi todos los personajes que hablan lo hacen frecuentemente en parlamentos que, por su recurso al paralelismo, recuerdan las formas poéticas del Antiguo Testamento. De manera especial se colocan en labios de María (Lc 1,46-55), de Zacarías (Lc 1, 68-79), de los ángeles con ocasión del Nacimiento de Jesús (Lc 2,14), y de Simeón (Lc 2,29-32) composiciones poéticas que han pasado a la literatura y liturgia cristianas con los nombres de sus *incipit* en latín: *Magnificat*, *Benedictus*, *Gloria* y *Nunc Dimittis*.

Sorprende que a lo largo del resto del Tercer Evangelio (Lc 3-24) —salvo en las aclamaciones de la muchedumbre el día de la Entrada Triunfal en Jerusalén (Lc 19,38 y paralelos)— no se vuelve a repetir este fenómeno.

Se comprende por ello que los cánticos existentes en el Evangelio de la Infancia de Lucas hayan llamado especialmente la atención de los exegetas y hayan provocado numerosos estudios particulares en torno a ellos⁽¹⁾.

La razón fundamental para este separado tratamiento de los cánticos de la Infancia es precisamente su especial género literario dentro del estilo narrativo de ambos capítulos lucanos. Los himnos son un claro elemento de artificio: Personas completamente norma-

(1) Véase la bibliografía complexiva más adelante, p. 334-361.

les, sin que haya motivo para suponer en ellas especiales cualidades literarias, improvisan sobre la marcha sendas composiciones líricas. De otra parte, el acusado carácter semítico de tales cánticos (tanto en el paralelismo evidente como en las expresiones) ha hecho pensar a muchos en un origen distinto para los himnos y para el relato en prosa donde se insertan.

Merecen, por tanto, consideración aparte.

Un estudio exhaustivo de estos cánticos exige que nos planteemos una serie de cuestiones: sobre su número, su origen, su lengua original, su razón de ser en un escrito narrativo...

1. --NÚMERO DE CÁNTICOS EN EL EVANGELIO DE LA INFANCIA.

Mientras la mayoría de los exegetas consideran solo cánticos el *Magnificat*, el *Benedictus*, el *Nunc Dimittis* y el *Gloria* o canto de los ángeles en Lc 2,14 (que algunos omiten por su brevedad), hay en cambio quienes creen descubrir características de composición poética hebrea en otros muchos parlamentos de la Infancia según San Lucas.

Tal es el caso de AYTOUN⁽²⁾, que llega a descubrir hasta 10 cánticos en los dos primeros capítulos de Lucas. Aparte de los cuatro mencionados, considera piezas poéticas: el anuncio del ángel a Zacarías (Lc 1,14-17); el doble parlamento de Gabriel a María (Lc 1,30-33 y 35-37); el elogio de Isabel a la Virgen (Lc 1,42-45); el anuncio del ángel a los pastores (Lc 2,10-12); y las palabras de Simeón a María (Lc 2,34-36) después de cantar el *Nunc Dimittis*. El fundamento es en algunos de estos pasajes el claro paralelismo, característico de la poesía hebrea, que en ellos se descubre; y en todo caso —aun cuando el paralelismo no se vea claramen-

(2) R. A. AYTOUN, *The ten lucan hymns of the Nativity in their original language*, en JTS 18 (1917) 274-288.

te— el metro que resulta al traducir al hebreo, como lo hace Aytoun, los referidos parlamentos.

Es de justicia reconocer que dichos pasajes reflejan un sustrato semita indiscutible, y que en la mayoría de ellos resulta evidente cierto paralelismo, cosa comprensible —aunque no fueran piezas poéticas— por tratarse de oráculos, cuyo autor ciertamente pensó, o incluso tal vez escribió, en hebreo.

Pero no podemos aceptar las conclusiones de Aytoun.

Aparte de lo problemática que es en teoría la existencia de una métrica rigurosa como constitutivo esencial de la poesía hebrea⁽³⁾, resulta de hecho arbitrariamente subjetiva la traducción que se hace con vistas a descubrir determinado metro. Se puede traducir con ritmo a cualquier lengua lo que se quiera⁽⁴⁾. El paralelismo, en cambio, cuando lo hay, se descubre incluso en griego sin necesidad de retraducir al hebreo. La retraducción de Aytoun, que en ocasiones da *metro hebreo incluso donde no hay señal alguna de paralelismo*, no ofrece garantías de autenticidad. Y crecen las reservas frente al método, cuando las exigencias métricas le obligan a suprimir palabras, frases y aun versículos enteros, que se resisten a entrar en metro hebreo. Aytoun suprime por este motivo Lc 1,15a. 15d. 17a. 32b. 35c. 37. parte del 51. 69b. 73. y *εὐδοκίας* de 2,14. Para mí, una retraducción al hebreo de un pasaje del Nuevo Testamento tiene valor cuando ayuda a entender el texto griego; no cuando exige cambiarlo.

(3) Cfr. Alberto VACCARI, *Institutiones Biblicae*. Vol. II: *De libris V.T.* III: *De libris didacticis* (Romae, P.I.B., 1935) p. 5s. — Véase también VAN DER PLOEG en su recensión a S. MOWINCKEL, *The Psalms in Israel's Worship* (1962) publicada en VT 14 (1964) 233ss.

(4) En español es frase proverbial “la Biblia en verso” para indicar algo que sin duda se puede hacer, pero que no es serio.

Sin llegar a las exageraciones de Aytoun, ya en el siglo pasado ampliaba WARFIELD⁽⁵⁾ el ámbito de los cánticos de la Infancia, aun reteniendo el número de cuatro, puesto que suprimía el *Gloria* e incluía en cambio las alabanzas de Isabel a María (Lc 1,42-45).

Por su parte, SCHILLE⁽⁶⁾ piensa que es también himno de Epifanía Mt 2,1-11, y en cierto modo Lc 2,8-20 donde hay cuatro estrofas: exposición (vv. 8-9), mensaje del ángel (vv. 10-11), coro angélico (vv. 13-14) y mutis con alabanza (vv. 16 y 20).

Finalmente, GRYGLEWICZ⁽⁷⁾ cuenta cinco himnos, porque considera tal el parlamento de Simeón a María después del cántico del *Nunc Dimittis* (Lc 2,34-36).

Lo normal, sin embargo, es hablar de cuatro himnos: el *Magnificat*, el *Benedictus*, el *Gloria* y el *Nunc Dimittis*. Si algunos incidentalmente solo comentan tres (suprimiendo el *Gloria*), ello se debe sin duda a la brevedad de este canto⁽⁸⁾.

Por mi parte comentaré los cuatro —y me ceñiré solo a ellos— por estas razones: *Primera*, porque los cuatro y solo ellos han pasado como tales himnos a la liturgia cristiana, si bien el canto de los ángeles notablemente aumentado. En *segundo lugar*, porque los cuatro y solo ellos presentan características evidentes de composición poética al estilo de las piezas sálmicas del Antiguo Testamento. Y *finalmente*, porque solo ellos son cánticos dirigidos personalmente a Dios mientras que

(5) B. WARFIELD, *Messianic Psalms of the New Testament*, en "The Expositor" serie 3, vol. 2 (1885) 301-309; 321-327.

(6) Gottfried SCHILLE, *Frühchristliche Hymnen* (Breslau, Evangelische Verlagsanstalt, 1965) p. 136-138.

(7) F. GRYGLEWICZ, *Herkunft der Hymnen des Kindheitsevangeliu des Lukas*, en NTS 21 (1975) 265-273.

(8) Así, por ejemplo, U. HOLZMEISTER, *Tria cantica Novi Testamenti* (Lc 1,46-55; 69-79; 2,29-32), en VD 26 (1948) 356-364; Hans LIEBE, *Das Lob Gottes. Die drei neutestamentliche Lobgesänge aus Lukas 1 und 2* (1938); DOUGLAS JONES, *The Background and Character of the lukan Psalms*, en JTS 19 (1968) 19-50.

en los restantes el destinatario inmediato son Zacarías, la Virgen o los pastores.

El extraordinario uso litúrgico de estas cuatro composiciones, fuera del tiempo de Navidad y a lo largo de todo el año (el *Gloria* en la Santa Misa, el *Benedictus* en Laudes, el *Magnificat* en Vísperos y el *Nunc Dimittis* en Completas) ha contribuido sin duda —aparte de las razones aducidas— a que las cuatro piezas obtengan un tratamiento privilegiado por parte de los comentaristas bíblicos.

2. -- EL ORIGEN DE LOS HIMNOS EN EL EVANGELIO DE LA INFANCIA SEGÚN S. LUCAS

A la base de la especial atención que se presta a los Himnos en el conjunto del Evangelio de la Infancia está sobre todo *el problema de su origen*, que la mayoría de los críticos estima diferente del que deba asignarse al relato en prosa donde aparecen insertos.

La razón fundamental es el acusado colorido de fondo y forma semita que hace sospechar su procedencia de un autor que los hubiera escrito originalmente en hebreo o arameo. La convicción mayoritaria, y en cierto modo razonable, de que el autor de Lc 1-2 deba ser el mismo que escribió el resto del Tercer Evangelio y el libro de los Hechos, obliga a preguntarse si puede un cristiano proveniente de la gentilidad expresarse como lo hace el autor de nuestros himnos.

Así planteada la cuestión, solo caben dos respuestas, y las dos se han dado: Que el autor de los himnos sea el autor del relato en prosa o que sea distinto.

El mentor de los que abogan por la primera solución es HARNACK que considera los cuatro himnos como piezas literarias perfectamente cristianas y compuestas originalmente en griego por el propio Lucas⁽⁹⁾.

(9) Adolf VON HARNACK, *Das Magnificat der Elisabeth (Lk 1,46-55) nebst einigen Bemerkungen zu Lk 1 und II*,

Su principal argumento es la coincidencia lexicográfica y estilística entre el griego de los himnos y el del relato en prosa, que a su vez coincide con el del resto del Tercer Evangelio y con el del libro de los Hechos⁽¹⁰⁾. Supuesto el origen lucano de Lc-Hechos, Lucas hubo de ser el autor del relato en prosa sobre la Infancia de Juan y Jesús (Lc 1-2). Así las cosas, Harnack no ve razón suficiente para negar a Lucas la paternidad de los himnos, en los que —según él— no se llegan a apreciar diferencias sensibles lexicográficas o estilísticas más allá de las que normalmente se dan entre las piezas poéticas y las composiciones en prosa de un mismo autor.

Y en efecto, como más adelante veremos, muchos de los que atribuyen a Lucas el relato en prosa y a otros autores los himnos, o incluso de los que piensan que la mayor parte de los dos primeros capítulos de Lucas pertenecen a documentos anteriores a él, creen no obstante descubrir en los himnos claras coincidencias lexicográficas y estilísticas con el resto de la obra del Tercer Evangelista, que les obligan a admitir en los himnos añadiduras lucanas⁽¹¹⁾.

Frente a esto, siempre se hizo notar la extraordinaria abundancia de semitismos tanto en los cánticos como en su contexto narrativo de Lc 1-2. Estos semi-

en "Sitzungsberichte der königlich-preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin" 27 (1900) 538-556. Reimpreso en *Studien des Neuen Testament und der alten Kirche*. — I: *Zur neutestamentlichen Textskritik* (Berlin und Leipzig, Gruyter, 1931) pp. 62-85.

⁽¹⁰⁾ Sobre el porcentaje de términos lucanos que aparecen en Lc 1-2 cfr. Alfred PLUMMER, *The Gospel according to St. Luke* (New York, 1896) pp. XLI-LXX; Robert MORGENTHAUER, *Die lukanische Geschichtschreibung als Zeugnis* (Zürich, 1949); *Statistik des N.T. Wortschatzes* (Zürich, 1958) p. 62s. 187; Paul S. MINEAR, *Luke's Use of the Birth Stories*, en KECK-MARTYN, *Studies in Luke-Acts* (in honor Paul Schubert) (Nashville New York, Abingdon Press, 1966) pp. 111-130.

⁽¹¹⁾ Véase más adelante, pp. 125s. 136s. 166ss.

tismos son más notables en los cánticos que en el relato en prosa donde se insertan; pero, por otra parte, también recurren en el res'io de Lucas-Hechos. Los partidarios de la tesis de Harnack, como en general los defensores de la autenticidad lucana de Lc 1-2, recurren al consabido expediente de la *imitación refleja del estilo de los LXX* por parte de Lucas. Este ingenioso recurso podrá ser discutido —por mi parte no es de recibo—; pero si se admite, no hay razón para negar la paternidad lucana de un pasaje por semitismo más o menos.

A pesar de todo, los seguidores de Harnack en reconocer la autenticidad lucana de los Himnos de la Infancia no son muchos⁽¹²⁾.

Prevalecen los que ven en estos himnos piezas extrañas al relato e insertadas en él por el autor original o por otra meno posterior.

Lo más frecuente es considerar todos los Himnos —o, por lo menos, el *Magnificat* y el *Benedictus*— como *salmo judíos preexistentes*, que el autor de Lc 1-2 incorporó a su relato con los necesarios retoques para que no desentonaran totalmente de los personajes en cuyos labios se ponían⁽¹³⁾.

(12) Aparte de los que defienden en términos generales la autenticidad lucana de Lc 1-2 sin prestar especial atención a los Himnos, sostienen expresamente la pertenencia de éstos al relato original lucano: H. F. D. SPARKS, *The semitisms of St Luke's Gospel* en JTS 44 (1943) 129-138; N. TURNER, *The Relation of Luke 1 and II to hebraic Sources and to the Rest of Luke-Acts*, en NTS 2 (1955/6) 100-109; M. B. GOULDER and M. L. SANDERSON, *St. Luke's Genesis*, en JTS 8 (1957) 12-30; W. G. KÜMMEL, *Introduction to the New Testament* (1966) p. 96.

(13) J. HILLMANN, *Die Kindheitsgeschichte Jesu nach Lukas kritisch untersucht*, en "Jahrbücher für protestantische Theologie" 17 (1891) 192-261; Daniel VOELTER, *Die Apokalypse des Zacharias im Evangelium des Lukas*, en "Theologisch Tijdschrift" 30 (1896) 244-269; *Die evangelischen Erzählungen von der Geburts und Kindheits Jesu kritisch untersucht* (Strassbourg, Heitz, 1911); Alfred LOISY (con el seudó-

Los argumentos de esta hipótesis, que se repiten hasta la saciedad, son de dos tipos: redaccionales y de contenido. De los primeros se deduce la inclusión forzada de los himnos en el relato; de los segundos, la necesidad de que su autor sea judío. Valga como exponente la argumentación de SPITTA⁽¹⁴⁾: El *Magnificat* —que no tiene ninguna referencia al contexto salvo el

nimo de François Jacobé), *L'origine du Magnificat* en RHLR 2 (1897) 429; A. HILGENFELD, *Die Geburts- und Kindheitsgeschichte Jesu (Lukas 1,5-2,52)*, en ZWT 9 (1901) 177-235; Friedrich SPITTA, *Das Magnificat ein Psalm der Maria und nicht der Elisabeth* en *Theologische Abhandlungen. Ein Festgabe zum 17 Mai 1902 für Heinrich Julius Holtzmann* (Tübingen, Möhr, 1902) 63-94; y en su posterior trabajo *Die chronologischen Notizen und die Hymnen in Lk I und II*, en ZNTW 7 (1906) 281-317; M. USENER, *Geburt un Kindheit Jesu*, en ZNW 4 (1903) 1-21; Martin DIBELIUS, *Die urchristliche Überlieferung von Johannes dem Täufer* (Göttingen, 1911), p. 74; G. R. BOWEN, *John the Baptist in the New Testament*, en *AmerJournTheol* 16 (1912) 96-106; J. GRESHAM MACHEN, *The Hymns of the first chapter of Luke*, en *PrincTR* 10 (1912) 1-38, resumido en el cap. IV de su obra *The Virgin Birth of Christ* (New York-London, Hasper, 1930) pp. 88-98; Paul HAUPT, *Magnificat and Benedictus*, en "American Journal of Philology" 40 (1919) 64-75; Herman GUNKEL, *Die Lieder in der Kindheitsgeschichte Jesu bei Lukas*, en *Festgabe für Adolf von Harnack* (Tübingen, Möhr, 1921) pp. 43-60; K. BORNHÄUSER, *Die Geburts- und Kindheitsgeschichte Jesu* (Gütersloh, Bertelsmann, 1930); S. MOWINCKEL, *Psalms and Wisdom* en M. NOTH and D. WINSTON THOMAS, *Wisdom in Israel and in the Ancient Near East* (1955) pp. 205-224; *The Psalms in Israel's Worship* (1962) vol. II, p. 122; Paul WINTER, *Magnificat and Benedictus - Maccabean Psalms?* en BJRYIL 37 (1954) 328-347, reproducido en francés: *Le Magnificat et le Benedictus, sont-ils des Psaumes macchabéens?*, en RHPhR 36 (1956) 1-17; Paul VIELHAUER, *Das Benedictus des Zacharias*, en ZTK 49 (1952) 255-272, recogido en P. VIELHAUER, *Aufsätze zum Neuen Testament* (München, Kaiser Verlag, 1965) 28-46; S. BENKO, *The Magnificat. A History of the Controversy*, en JBL 86 (1967) 263-275; W. RESENHÖFFT, *Die Apostelgeschichte in Wortlaut ihrer beiden Urquellen Rekonstruktion des Büchleins von der Geburt Johannes des Täufers Luke 1-2* (Frankfurt-Bern, Peter Lang, 1974); E. KLOSTERMANN, *Das Lukas Evangelium* (Tübingen, Möhr, 1975)³.

(14) Fr. SPITTA, artículos citados en la nota anterior.

δούλης del v. 48 con relación al v. 38— no debió pertenecer a la primitiva redacción del relato en prosa, puesto que el v. 56 (ἐμειπεν δὲ ... σὺν αὐτῇ) hubo de ir unido al 45 (la pertenencia de los vv. 46-55 al relato original hubiera exigido repetir el nombre, lejano ya, de Isabel). De igual manera el *Benedictus* —que se refiere al Mesías futuro y no a Juan, y que hubiera ido bien tras el v. 64— resulta forzado en su actual emplazamiento, y ello hizo necesaria la nueva introducción del v. 67. Spitta cree ver en Lc 2,14 y 19,38 dos citas incompletas del mismo himno preexistente, que sería el origen del *Gloria*. Por último, el *Nunc Dimittis* —que no habla del Niño nacido sino *preparado*— es también añadidura, como lo muestra la indicación redaccional εἶπεν πρὸς Μαριὰμ τὴν ... de 2,34 que el interpolador del Himno consideró necesaria para referir a María el paréntesis en segunda persona de 2,35.

La coincidencia en señalar a los Himnos de Lc 1-2 un origen judío no impide que sus defensores se diferencien notablemente en la fecha y *Sitz im Leben* de los mismos. HILLMANN pensó para el *Magnificat* en el canto de acción de gracias de una madre porque su hijo ha vuelto sano y salvo de la guerra (¡la del año 70 contra los romanos!); HILGENFELD lo considera cántico de Judit por la victoria contra Holofernes; SPITTA tímidamente, y con toda seguridad HAUPT y WINTER sostienen que el *Benedictus* y el *Magnificat* pueden ser salmos macabaicos de oración para antes de la batalla y de acción de gracias por la victoria respectivamente: VOELTER, VIELHAUER y RESENHÖFFT, propugnan que se trate de piezas provenientes de círculos baptistas, insertas en un relato de la misma procedencia, que el autor definitivo de Lc 1-2 habría manipulado e incorporado a su Evangelio.

Otro grupo importante de críticos, convencidos igualmente de que los Himnos son piezas extrañas al relato en prosa de Lc 1-2, les asignan *origen cristia-*

no⁽¹⁵⁾. También éstos se diferencian por el *origen concreto* que les asignan (judío-cristiano o étnico-cristiano), por la lengua original en que piensan fueron escritos (hebrea o griega), y por la mayor o menor *actividad redaccional* que atribuyan al autor que los insertó (simple traducción, acomodación al personaje y situación, añadiduras más o menos importantes, etc.).

El juicio que estas hipótesis me merecen y la opinión personal que yo sostengo no deben consignarse aquí a priori. Es preferible que el lector aborde sin prejuicios el comentario que ofrezco a continuación sobre cada cántico. En él aparecerá la consistencia o inconsistencia de los argumentos aducidos en favor de una u otra hipótesis.

Solo al final estaremos en condiciones de proponer modestamente la postura global sobre el problema a la que creo conducen mis investigaciones.

(15) P. LADEUZE, *De l'origine du Magnificat et de son attribution dans le troisième Evangile à Marie ou à Elisabeth*, en RHE 4 (1903) 623-644; P. DELATOUCHE, *Un psaume néotestamentaire, le Cantique Benedictus*, en "Annales de Philosophie chrétienne" 4 (1904) 175-190; J. MARTY, *Hymnes et fragments d'hymnes dans les Evangiles*, en las pp. 371-376 de su artículo más extenso titulado *Etudes des textes cultuels de prière contenus dans le Nouveau Testament*, en RHPhR 9 (1929) 234-268; 366-376; Pierre BENOIT, *L'Enfance de Jean Baptiste selon Luc 1*, en NTS 3 (1956/57) 169-194; J. A. T. ROBINSON, *Elijah, John and Jesus. An essay on Detection*, en NTS 4 (1958) 263-281; J. GNILKA, *Der Hymnus des Zacharias*, en BZ 6 (1962) 215-238; R. SCHNACKENBURG, *Das Magnificat, seine Spiritualität und Theologie*, en GeistLeb 38 (1965) 342-357; Douglas JONES, *The Background and Character of the lucan Psalms*, en JTS 19 (1968) 19-50; P. E. JACQUEMIN, *Le magnificat (Lc 1,46-55)*, en AssSeign 66 (1973) 28-40; F. GRYGLEWICZ, *Die Herkunft der Hymnen des Kindheitsevangelium des Lukas*, en NTS 21 (1975) 265-273; Raymond E. BROWN, *The Birth of the Messiah* (New York, Doubleday, 1977) pp. 346-355; Eduard HAMEL, *Le Magnificat et le renversement des situations*, en "Gregorianum" 60 (1979) 55-84.

3. — LA LENGUA ORIGINAL DE LOS CÁNTICOS EN EL EVANGELIO DE LA INFANCIA

La asignación de una u otra lengua original a los cánticos de la Infancia de Jesús en San Lucas depende de la opinión que cada autor mantenga sobre la lengua original del conjunto (Lucas 1-2) y sobre la pertenencia o no de los himnos al relato donde aparecen insertos⁽¹⁶⁾.

Los que postulan para Lucas 1-2 un original hebreo, *a fortiori* lo exigen para los cánticos aunque piensen que éstos se despegan de su inmediato contexto en prosa y provienen, por tanto, de autor distinto.

Es tan acusado el transfondo semita de estas composiciones poéticas que, incluso entre los partidarios de la autenticidad lucana de los dos capítulos, hay quienes se ven obligados a aceptar un prototipo semita, al menos para todos o algunos de dichos cánticos.

El problema de la extraordinaria abundancia de semitismos en los dos primeros capítulos de Lucas —y más sensiblemente en los himnos de la Infancia— fue percibido ya en la segunda mitad del siglo pasado. En 1900 se habían perfilado ya todas las hipótesis que posteriormente se vienen barajando.

La tesis de que nos hallemos ante un *original griego lucano* para todo el conjunto de Lucas 1-2 —incluidos los cánticos— fue ya propuesta por DALMAN⁽¹⁷⁾ y defendida fervientemente por HARNACK⁽¹⁸⁾. Como expli-

(16) René LAURENTIN, al final de su largo artículo *Traces d'allusions étymologiques en Lc 1-2*, en "Biblica" 37 (1956) 435-456, en un Anexo titulado *Le problème du substrat hébreu de Luc 1-2* (pp. 449-456) ha hecho una breve y substancial historia de las hipótesis sobre la lengua original de los dos primeros capítulos de Lucas, y una sucinta enumeración de los argumentos en favor de una *fuentes hebrea* para los mismos.

(17) G. DALMAN, *Die Worte Jesu* (Leipzig, Hinrichs, 1898), p. 31s.

(18) Adolf v. HARNACK, *Das Magnificat der Elisabeth (Lc 1,46-55) nebst einigen Bemerkungen zu Lk 1 und 2*, en "Sitzungsberichte der königlich-preussischen Akademie der

cación a la abundancia de semitismos ofrece Dalman el famoso recurso a la *imitación refleja del estilo de los LXX* por parte de Lucas, que había de tener más tarde fervorosos seguidores sobre todo por la autoridad de Lagrange que se alineó en esa postura⁽¹⁹⁾. Algunos, sin embargo, se ven obligados a reconocer en los himnos —al menos en el *Magnificat* y en el *Benedictus*— algo más que imitación refleja del estilo de los LXX, y terminan por aceptar un prototipo semita para los mismos⁽²⁰⁾.

En esta línea debe situarse la opinión de BLASS, que, convencido del sabor semitizante de estos dos capítulos, pero creyendo que Lucas no dominaba ninguna lengua semita, presupone la existencia y empleo por el Tercer Evangelista de una *fuentes griega traducida del hebreo*⁽²¹⁾. En un último substrato hebreo piensa asimismo LEGRAND, que no obstante considera *fundamentalmente lucana la composición* de Lucas 1-2 tanto en sus escritos anteriores⁽²²⁾ como en su última

Wissenschaften" 32a (1900) 538-556. Volvería sobre el tema en *Lukas, der Artz* (Leipzig, Hinrichs, 1906), pp. 69-75; 138-152. -- Harnak tuvo pocos seguidores en este punto. Véanse las obras de SPARKS, MORGENTHAHLER, TURNER, GOULDER-SANDERSON, KÜMMEL, MINEAR, citados en las notas 10 y 12, a los que habría que añadir H. J. CADBURY, especialmente en su artículo *Luke translator or author?*, en *AmJTh* 24 (1920) 436-455.

⁽¹⁹⁾ Cfr. J. M. LAGRANGE, *Evangile selon S. Luc* (Paris, Gabalda, 1927)⁴ p. LXVII; P. JOÜON, *L'Evangile de Notre Seigneur Jésus Christ* (Paris, Beauchesne, 1930), p. 279-306; P. BENOIT, *L'Enfance de Jean Baptiste selon Luc 1*, en *NTS* 3 (1957) 169-194.

⁽²⁰⁾ Así piensan: A. LOISY, *Les Evangiles synoptiques* (Ceffonds, 1907) para todos los himnos; P. JOÜON, *L'Evangile de N.S. Jesus Christ* (Paris, Beauchesne, 1930), pp. 289-293 para el *Magnificat*, y p. 301 posiblemente para el *Nunc Dimittis*; P. BENOIT, *L'Enfance de Jean Baptiste*, en *NTS* 3 (1957) 169-194 para el *Benedictus* al menos (en su primera parte).

⁽²¹⁾ F. BLASS, *Evangelium secundum Lucam* (Leipzig, Teubner, 1897).

⁽²²⁾ Cfr. Lucien LEGRAND, *L'arrière-plan néo-testamentaire de Lc 1,35* en *RB* 70 (1963) 161-192, concretamente

publicación donde sostiene que los dos primeros capítulos de Lucas son como el corolario de toda su obra, colocados al principio como prólogo de toda ella⁽²³⁾. Guiado por la autoridad de Harnack, pero admitiendo la posibilidad —y aun probabilidad— de que Lucas conociera el arameo, ZIMMERMAN considera *lucana la redacción actual*, pero admite a la base un prototipo arameo⁽²⁴⁾.

Pero la mayoría de los críticos piensa en un *original semita* a la base de Lc 1-2. Con Zimmermann postularon algunos un *original arameo*⁽²⁵⁾. No adujeron otra prueba que la abundancia de *semitismos*. Estos se consideraron *aramaismos*, en razón de que parecía evidente el substrato arameo de la tradición sinóptica, y en base a la convicción errónea de que, siendo el arameo la lengua usual de Palestina en tiempos de Cristo, el hebreo era para esas fechas un idioma literariamente muerto⁽²⁶⁾. A ello se debe asimismo que otros autores

pp. 188 y 190; *Fécondité virginal selon l'Esprit dans le N.T.*, en NRT 84 (1962) 785-805 especialmente en 789.

(23) Lucien LEGRAND, *L'annonce à Marie* (Paris, Cerf, 1981) especialmente pp. 318s.

(24) H. ZIMMERMANN, *Evangelium des Lukas, kap 1-2*, en "Theologische Studien und Kritiken" 76 (1903) 247-290.

(25) F. GODET, *Commentaire sur l'Evangile de Saint Luc* (Paris, Sandoz, 1872)², p. 85; C. A. BRIGGS, *The Messiah of the Gospels* (1895) p. 42; A. PLUMMER, *A critical and exegetical Commentary on the Gospel according to S. Luke* (Edinburgh, 1922), p. xlix-li 7 y 46; E. KLOSTERMANN, *Das Lukas-evangelium* (Tübingen, Möhr, 1975)³ que en su p. 39 intenta explicar, por original arameo mal leído, el problemático genitivo *εὐδοκίας* de Lc 2,14; Gunther SCHWARZ, *Der Lobgesang der Engel (Lk 2,14). Emmendation und Rückübersetzung* en BZ 15 (1971) 260-264 supone asimismo original arameo para el *Gloria*.

(26) Sobre la hipótesis, poco probable, del hebreo-lengua hablada en tiempos de Cristo, cfr. H. BIRKELAND, *Language of Jesus* (Oslo, 1954) y el juicio favorable que esta obra merece a J. CANTINEAU en "Semitica" 5 (1955) 99-101. Sobre el uso de uno y otro (hebreo y arameo) en los tiempos del Nuevo Testamento, cfr. H. OTT, *Um die Muttersprache Jesu: Forschungen seit Gustav Dalman*, en NT 9 (1967) 1-25; J. FITZMYER, *The languages of Palestine in the First Century A.D.*, en CBQ 32 (1970) 518-531.

hablen de un *original semita sin precisar más*⁽²⁷⁾, o se muestren perplejos para elegir entre un *texto hebreo o arameo*⁽²⁸⁾.

Prevalecen, sin embargo, los que abiertamente se inclinan por un *original hebreo* para el conjunto de los dos capítulos⁽²⁹⁾ o por lo menos para los himnos de la

(27) A. HILGENFELD, *Die Geburts-und Kindheitsgeschichte Jesu*, en ZWTh 44 (1901) 177-235; Hugo GRESSMANN, *Das Weihnachtsevangeliem* (Göttingen, Vandenhoeck, 1914), p. 3. Es curiosa la complicada postura de F. GRYGLEWICZ, *Die Herkunft der Hymnen der Kindheitsvangeliem des Lukas*, en NTS 21 (1974/75) 265-273 según el cual nuestros himnos fueran primariamente recitados en arameo, escritos luego en hebreo y finalmente traducidos al griego y retocados por Lucas.

(28) W. BOUSSET, *Die Schriften des Neuen Testament. Die drei älteren Evangelien* (Göttingen, Vandenhoeck, 1917), p. 396-398; M. BLACK, *An aramaic approach of the Gospels and Acts* (Oxford, 1962)², p. 114; Hermann GUNKEL, *Die Lieder in der Kindheitsgeschichte Jesu bei Lukas*, en *Festgabe für Harnack* (Tübingen, Möhr, 1921) p. 43-60, refiriéndose a los himnos de la Infancia; J. GRESHAM MACHEN, *The hymns of the first chapters of Luke*, en PrincTR 10 (1912) 1-38; *The origin of the first chapters of Luke*, ibidem, 212-277; *The integrity of the lucan narrative of the Annunciation*, ibidem, 25 (1925) 529-586; *The virgin Birth* (London, 1920) pp. 102-118.

(29) P. de LAGARDE, *Mittheilungen* (Göttingen, Dietrich, 1889), t. 3, p. 345; A. RESCH, *Das Kindheitsvangeliem nach Lukas und Matthäus* (Texte und Untersuchungen, X/5) (Leipzig, Hinrichs, 1897); L. CONRADY, *Die Quelle der kanonischen Kindheitsgeschichte Jesu* (Göttingen, Vandenhoeck, 1900) p. 6 y 232; G. H. BOX, *The Gospel narratives of the Nativity*, en ZNW 6 (1905) 94-97; C. C. TORREY, *The translations made from the original aramaic Gospels*, en *Studies on the History of Religions* presented to C. H. TOY (New York, 1912) 269-317, especialmente 292s.; *Medinah and πόλις and Luke 1,39* en HarvTR 17 (1924) 83-91; E. BURROWS, *The Gospel of Infancy and other biblical Essays* (London, 1940); H. SAHLIN, *Der Messias und das Gottesvolk. Studien zu Protolukanischen Theologie* (Uppsala, Alqvist, 1945); Paul GAECHTER, *Maria im Erdenleben. Neutestamentlich Marienstudien* (Innsbruck, 1954); Paul WINTER, *Two notes on Luke I-II with regard to the Theorie of "imitation hebraisms"*, en "Studia Theologica" 7 (1953) 158-165; *Some observations on the language in the Birth and Infancy Stories of the Third Gospel*,

Infancia⁽³⁰⁾.

He aquí sus principales argumentos:

— Los descubrimientos de Qumrán han puesto de manifiesto la importancia que en los tiempos de Cristo

en NTS 1 (1954) 111-121; *The cultural Background of the Narrative in Luke I and II*, en JQR 45 (1954/55) 159-167; 230-242; *On Luke and lucan Sources*, en ZNW 47 (1956) 258-264; *Lukanische Miszellen*, en ZNW 49 (1958) 65-77; *The main literary problem of the lucan Infancy Story*, en "Vox Theologica" 28 (1957/58) 117-122, y en AngTR 40 (1958) 258-264; René LAURENTIN, *Structure et Théologie de Luc I-II* (Paris, Gabalda, 1957); S. MUÑOZ IGLESIAS, *Géneros literarios en los Evangelios*, en EB 13 (1954) 289-318; *El Evangelio de la Infancia en San Lucas y las infancias de los héroes bíblicos*, en EB 16 (1957) 329-382; *Lucas 1,35b*, en EB 27 (1968) 275-299.

(³⁰) Johannes HILLMANN, *Die Kindheitsgeschichte Jesu nach Lukas*, en "Jahrbücher für protestantische Theologie" 17 (1890) 192-261; C. FUCHS, *Hebräische Lieder in den synoptischen Evangelien*, en "Vierteljahrsschrift für Bibelkunde" 2 (1905) 170-196; Friedrich SPITTA, *Die chronologischen Notizen und die Hymnen in Lk 1 und 2*, en ZNW 7 (1906) 281-317 (aunque duda entre original hebreo o arameo); R. A. AYTOUN, *The ten lucan hymns of the Nativity in their original language*, en JTS 18 (1917) 274-288; Franc. Xav. ZORELL, *Das Magnificat: ein Kunstwerk hebräischer Poesie*, en ZKTh 29 (1905) 754-758; *Zum Hymnus Magnificat*, ibidem, 30 (1906) 360-361 (reconstruido el himno en hebreo y arameo, se inclina por el primero); *Einführung in die Metrik und die Kunstformen der hebräischen Psalmendichtung mit 40 Textproben* (München, Aschendorf, 1914) (en la p. 46 reproduce la retraducción al hebreo del *Magnificat* y del *Benedictus*); H. GRIMME, *Die Oden Salomos syrisch-hebräisch-deutsch* (Heidelberg, Winters, 1911) retraduce al hebreo los himnos de la Infancia en las pp. 141-143; P. HAUPT, *Magnificat and Benedictus*, en AmJPh 40 (1919) 64-75; H. GUNKEL, *Die Lieder in der Kindheitsgeschichte Jesu bei Lukas*, en *Festgabe A. von Harnack* (Tübingen, Möhr, 1921) 43-60 se muestra dudoso entre original hebreo o arameo; P. JOÜON, *L'Évangile de N.S. Jésus Christ* (Paris, Beauchesne, 1930) lo admite para el *Magnificat* (pp. 289 y 293) y tal vez para el *Nunc Dimittis* (p. 301), aunque para el resto se atiene a la teoría de la imitación de los LXX; lo mismo sostiene para la primera parte del *Benedictus* Pierre BENOIT, *L'Enfance de Jean Baptiste selon Luc 1*, en NTS 3 (1957) 169-194.

tenía el hebreo como lengua literaria, sobre todo en ambientes religiosos. Es por ello posible y probable que alguien escribiera algo relacionado con el Cristianismo naciente en lengua hebrea.

— De otra parte, los llamados *semitismos* del Evangelio de la Infancia —según ha puesto de relieve un hombre tan inclinado a ver sustrato aramaico en los Evangelios como TORREY⁽³¹⁾— son claros *hebraismos*, y en ocasiones tan ausentes de los LXX que no puede atribuirse su presencia en Lucas a intento de imitación. Como decía LAGRANGE “ce semitisme n'est pas spécialement un reflet de l'araméen; ce sont des tournures hébraïques”⁽³²⁾.

— Los partidarios de la fuente hebrea han demostrado que buena parte de los *semitismos* de Lc 1-2 no son *septuagintismos*, sino reflejos directos del hebreo (cfr. TORREY, BURROWS y WINTER).

— La retraducción al hebreo de las piezas líricas de estos dos capítulos muestra —aun prescindiendo de las evidentes exageraciones por parte de algunos (p.e. AYTOUN)— una conformidad básica con lo que sabemos sobre las formas poéticas hebreas (cfr. BOX, ZORELL, SAHLIN).

— Por último, las numerosas dificultades del texto griego de Lc 1-2 que se resuelven satisfactoriamente con la simple retraducción literal al hebreo, hacen sólidamente probable la hipótesis del original hebreo (cfr. los pasajes estudiados por SAHLIN, WINTER, TORREY, MUNOZ IGLESIAS, en sus trabajos citados en la anterior nota 29).

(31) C. C. TORREY, *The Translations made from the original aramaic Gospels*, en *Studies of the History of Religions* (New York, 1912) 269-317 concretamente p. 292s.

(32) J. M. LAGRANGE, *Evangile selon Saint Luc* (Paris, Gabalda, 1927) p. LXVII.

Por el momento me abstengo de ulteriores precisiones en favor de la hipótesis de un original hebreo para los Himnos de la Infancia en San Lucas. Confío que la lectura desapasionada de mi Comentario a los mismos, donde empleo a menudo el recurso a la posible retraducción al hebreo, confirmará la validez de lo que ahora solo propongo como hipótesis de trabajo.

4. — RELACIÓN DE LOS CUATRO CÁNTICOS ENTRE SÍ.

El *Sitz im Leben* en que el autor coloca cada uno de los cuatro himnos es notablemente distinto.

Los dos del capítulo primero son anteriores y los dos del segundo posteriores al nacimiento del Mesías. De aquellos dos uno se pone en boca de María con motivo de la Visitación a Isabel, y el otro en labios de Zacarías con ocasión del nacimiento de Juan. De los dos posteriores al Nacimiento de Jesús, el primero, puesto en boca de los ángeles, canta el extraordinario acontecimiento en su doble vertiente divina y humana, mientras que el segundo nos da la visión que de sus dimensiones antropológicas tiene el anciano Simeón como representante de los que vivieron en la esperanza y pasaron al gozo de la realidad vivida.

Característica común a los cuatro himnos es el acento de escatología cumplida que los invade. Los trazos del Mesías que en ellos se dibujan denuncian un pincel empapado en las tintas de la paleta viejo-testamentaria, pero manejado por un pintor que tiene muy grabada en su retina la imagen real del Resucitado Jesús de Nazaret.

Las relaciones de semejanza entre los cuatro himnos pueden considerarse a base de contenidos y a base de expresiones formales.

JONES, que atiende más a las semejanzas *de contenido* ⁽³³⁾, aparte de la coincidencia en el tono de esca-

⁽³³⁾ Douglas JONES, *The Background and Character of the lucan Psalms* en JTS 19 (1968) 19-50, especialmente pp. 43-44.

tología cumplida, cree descubrir en *Magnificat*, *Benedictus* y *Nunc Dimittis* el mismo clima espiritual de los *Testamentos de los 12 Patriarcas*, de los *Hodayoth* de Qumrán y de los llamados *Salmos de Salomón*; y advierte en aquellos idéntico recurso a los mismos pasajes del Antiguo Testamento (al salmo 111 en Lc 1,49 y 1,68; al salmo 107 en Lc 1,53 y 1,79; al salmo 98 en Lc 1,54s y 2,30).

Tal vez habría que añadir la coincidencia entre el *Gloria* y el *Magnificat* y el *Benedictus*, por cuanto de una parte el primero habla de la gloria que debe tributarse a Dios por el Nacimiento de Jesús y el *Magnificat* y el *Benedictus* se inician tributándosela, y de otra parte *la paz* que el Niño nacido trae rima con la función de dirigir nuestros pasos por el *camino de la paz* que el *Benedictus* asigna (v. 79) al futuro Mesías.

Rebuscada resulta la coincidencia observada por WARFIELD⁽³⁴⁾ de que el *Magnificat* empieza con el tema con que acabó Isabel (las cosas que Dios va a cumplir en María), y el *Benedictus* con el tema con que acabó María (la promesa a Abraham y a su descendencia).

Un poco forzada puede parecer también la semejanza que Jones cree descubrir en el hecho de que los tres himnos mencionados hablen —junto al Mesías— de otro personaje secundario: la *δούλη* en el *Magnificat*, el *παῖδ' ὄν* del *Benedictus* y el que ha visto la salvación en el *Nunc Dimittis*. No parece que el propio Jones le dé mucha importancia, ya que con muy buen juicio concluye que las semejanzas establecidas no arguyen *necesariamente* unidad de autor como pensaba Gunkel. Lo que sí demuestran es la procedencia de un mismo ambiente y la *posibilidad* de provenir de un mismo autor. Para Jones el autor no pudo ser el que

(34) B. WARFIELD, *Messianic Psalms of the Nativity* (Lc 1,42-45; 46-55; 68-79, 2,29-32), en "The Expositor" serie 3, vol. 2 (1885) 301-309; 321-327.

compuso el relato en prosa, ya que éste —según él— fue Lucas, y los himnos eran piezas judío-cristianas preexistentes que Lucas incorporó.

GRYGLEWICZ, en cambio, se ocupa de la coincidencia de los cuatro himnos en *expresiones formales*⁽³⁵⁾. Dejando aparte el *Gloria*, que considera de origen helenista-paulino (p. 269s), descubre las mayores semejanzas entre el *Magnificat* y el *Benedictus* que, empleando respectivamente 46 y 58 términos fundamentales, tienen 15 de ellos en común. El número de semejanzas entre *Magnificat* y *Nunc Dimittis* no pasa de cuatro, y entre éste y el *Benedictus* sólo llega a 6.

GEORGE⁽³⁶⁾ advierte atinadamente que, si bien los tres grandes himnos coinciden conceptualmente, se diferencian en que *Magnificat* y *Benedictus* se inspiran en los Salmos, mientras que *Nunc Dimittis* se basa en Isaías 40-45.

Si las coincidencias de contenidos no son argumento suficiente para concluir a la unidad de autor, menos lo son las coincidencias verbales en griego, que, en la hipótesis de un original hebreo para los himnos, sólo argüirían unidad de traductor. Otra cosa sería —siempre con la debida cautela— si las coincidencias verbales se demostraran existentes en el hebreo original.

Pero digámoslo una vez más: Si las coincidencias apuntadas no demuestran *necesariamente* la unidad de autor para los cuatro himnos, hacen al menos probable tal *posibilidad*.

(35) F. GRYGLEWICZ, *Die Herkunft der Hymnen des Kindheitsevangelium des Lukas*, en NTS 21 (1975) 265-273.

(36) A. GEORGE, *Le parallele entre Jean Baptiste et Jésus en Lc 1-2*, en *Mélanges Bibliques* (homenaje a Beda Rigaux) (Gembloux, 1970), pp. 147-171, concretamente pp. 153s y 167s.

CAPÍTULO 2º

INSERTOS POETICOS EN LA NARRATIVA BIBLICA DEL A. T.

El fenómeno literario de intercalar composiciones poéticas en los pasajes narrativos es frecuentísimo en la Biblia. Pasan de 50 los cánticos de alguna extensión que recurren en los relatos bíblicos del Antiguo Testamento, a los que habría que añadir otros 70 menores —a veces simples dísticos— que salpican las narraciones viejotestamentarias⁽¹⁾. Algunos de ellos fueron incorporados desde muy antiguo a las liturgias cristianas⁽²⁾.

Interesaría averiguar —cosa que no resulta a veces nada fácil— si estas composiciones poéticas fueron creadas *ad hoc* por los autores de los correspondientes relatos donde aparecen enmarcados, o si existían con anterioridad y fueron incluidas en la narración por los respectivos redactores, o si, finalmente, deben ser consideradas interpolaciones de época posterior a la composición del libro bíblico. Ninguna de estas hipótesis puede ser establecida o rechazada sin prueba. Lo que haya podido suceder en cada caso debe ser estudiado

(1) Como estudio de conjunto vease A. CAUSSE, *Les plus vieux chants de la Bible* (Paris, Alcan, 1926) donde recoge sus anteriores estudios *Les origines de la poésie hébraïque* en RHPH 4 (1924) 393-419; 5 (1925) 1-28. Sobre su posible clasificación en géneros literarios véase O. EISSFELDT, *Einführung in das A. T.* (Tübingen, Möhr, 1964)³, pp. 118-170.

(2) Cfr. F. CABROL, *Art. Cantiques*, en DACL 2 (Paris, Letouzey et Ané, 1909) col. 1975-1994, concretamente col. 1977-1988; H. SCHNEIDER, *Die biblischen Oden im christlichen Altertum*, en "Biblica" 30 (1949) 28-65.

y sopesado separadamente. Establecer a priori, como se ha hecho frecuentemente por ejemplo con el libro de Job⁽³⁾, que la simple yuxtaposición de composiciones poéticas y de relatos en prosa en un mismo escrito exige diversidad de autores es algo críticamente inaceptable.

La abundancia de material y sus presumibles diferencias en cuanto al origen y técnicas de inclusión aconsejan que agrupemos los cánticos que vamos a estudiar según los bloques históricos en que se insertan.

I. --RELATOS DE LOS ORIGENES

Forman este primer bloque los once primeros capítulos del Génesis que han dado en llamarse Prehistoria Bíblica. Probablemente la maldición de Noé a Canaán (Gén 9,25) y las bendiciones del mismo a Sem y Jafet (Gén 9,26-27) deben considerarse pertenecientes a las tradiciones patriarcales que analizaremos en el apartado siguiente.

Los insertos poéticos que se encuentran en este primer bloque, así delimitado, son éstos⁽⁴⁾:

- 1) Gen 1,27-28; Relato de la formación del hombre y orden que se le da de procrearse.
- 2) Gen 2,23: Palabras de Adán al ver a Eva.
- 3) Gen 3,14-15: Juicio de Dios contra la serpiente.
- 4) Gen 3,16: Castigo divino contra la mujer.
- 5) Gen 3,17-19: Castigo de Dios a Adán.
- 6) Gen 4,23-24: Cántico de Lamek.
- 7) Gen 8,22: Parte final de la promesa divina de no enviar nuevo diluvio.

(3) En el caso de Job no puede olvidarse que ya en Babilonia empleaba el mismo procedimiento el autor del *Diálogo de un hombre con su propia alma*.

(4) En la enumeración de pasajes poéticos que se encuentran en relatos bíblicos me limito a aquellos que son universalmente reconocidos como tales y que presenta en forma rítmica la edición hebrea de la Biblia de KITTEL-KAHLÉ.

8) Gen 9,6: Amenaza divina contra el que vierta sangre.

9) Gen 9,12-16: Promesa divina de no enviar nuevo diluvio y como señal, el arco iris.

De los nueve parlamentos rítmicos de este bloque, seis aparecen en boca de Dios como castigos, amenazas y promesas respectivamente; dos en labios humanos (Adán y Lamek); y uno es claramente redaccional (Gen 1,27). Cinco de ellos corresponden a la tradición yahvista (Gen 2,23; 3,14-15; 3,16; 3,17-19; 4,23-24) y cuatro aparecen en contexto sacerdotal (Gen 1,27-28; 8,22; 9,6; 9,12-16).

El cántico de Lamek tiene todas las características de una *pieza errátil preexistente* que se ha incluido en los restos fragmentarios de una genealogía yahvista de los descendientes de Caín, sin preocupación por explicar el alcance de su contenido⁽⁵⁾.

Sorprendente es el caso del tríptico redaccional con que se describe la creación del hombre en Gen 1, 27-28. Sustituye la frase con que en las obras de los días precedentes se nos ha referido el cumplimiento de la previa orden creadora de Dios. Lo que allí era simple repetición en tiempo histórico de la orden formulada por Dios en imperativo, aquí se dice en verso. Resulta difícil determinar si la forma poética con que se expresa el cumplimiento de la orden divina era, en nuestro caso, original de la tradición sacerdotal o fue inventada por el redactor que insertó ésta en el Génesis. En uno o en otro caso la finalidad está muy clara: subrayar con un detalle más la excepcional importancia de la formación del hombre frente a las otras cosas creadas en los días precedentes.

Las seis composiciones rítmicas puestas en boca de Dios tienen marcado carácter oracular, y todo hace

(5) Cfr. A. CAUSSE, *Les plus vieux chants de la Bible* (Paris, Alcan, 1926), pp. 9-11.

pensar —mientras no se demuestre lo contrario— que existían ya con esa forma poética en las respectivas tradiciones orales yahvística y sacerdotal.

Lo mismo se diga del parlamento poético con que Adán saluda la formación de Eva en Gen 2,23.

II. — LAS TRADICIONES PATRIARCALES

Por su carácter eminentemente *etnográfico* he pasado a este segundo grupo la maldición de Noé a Canaán (Gen 9,25) y las bendiciones del mismo a Sem y a Jáfet (Gen 9,26-27). Me he permitido esta transposición porque justamente el carácter etnográfico es la nota predominante de los insertos poéticos que se descubren en las tradiciones patriarcales (Gen 12-50).

Estos son los siguientes:

10) Gen 9,25: Maldición de Noé a Canaán.

11) Gen 9,26-27: Bendiciones de Noé a Sem y Jafet.

12) Gen 12,3: Bendición de Yahvéh a Abraham.

13) Gen 14,19-20: Bendición de Melquisedec a Abraham.

14) Gen 15,1: Promesa de Dios a Abraham.

15) Gen 15,18: Promesa de Dios a Abraham.

16) Gen 16,11-12: Anuncio del ángel a Agar sobre el nacimiento de Ismael.

17) Gen 17,1-2.4-5: Promesa de Dios a Abraham.

18) Gen 24,60: Bendición a Rebeca por parte de sus parientes.

19) Gen 25,23: Oráculo de Yahvéh sobre el nacimiento de Esaú y Jacob.

20) Gen 26,24: Bendición de Yahvéh a Isaac.

21) Gen 27,27-29: Bendición de Isaac a Jacob.

22) Gen 27,39-40: Bendición de Isaac a Esaú.

23) Gen 35,10-12: Bendición de Dios a Jacob.

24) Gen 48,15-16: Bendición de Jacob a José.

25) Gen 48,20: Bendición de Jacob a Efraim y Manasés.

26) Gen 49,1-27: Bendiciones de Jacob a sus 12 hijos.

Como se verá, de estos 17 insertos, once son *benediciones*: 3 en boca de Yahvéh (una a cada Patriarca, Abraham; Isaac; Jacob), 8 en labios humanos; hay una *maldición* de Noé a Canaán; dos *anuncios de nacimiento* (Ismael y Esau-Jacob); tres *promesas* de Dios a Abraham. La totalidad de estos insertos —si exceptuamos tal vez las promesas de Dios a Abraham en Gen 17,1-2.4-5 de cuño sacerdotal— pertenecen a la tradición yahvista.

La impresión general que producen todos estos insertos rítmicos, tanto en los relatos sobre los orígenes como en las tradiciones patriarcales, es de que existían ya en las fuentes que el redactor del Génesis incorporó a su obra. Si bien se mira, la mayoría, por no decir la casi totalidad, de ellos tienen sentido oracular o etiológico-etnográfico. Se comprende que ambos tipos de material literario revistieran en la tradición oral forma rítmica. Esta le iba bien tanto a la solemnidad del oráculo como a la importancia de las tradiciones tribales sobre el origen y suerte de los distintos clanes. La forma rítmica garantizaba la inmutabilidad de la transmisión. La pertenencia de estos fragmentos poéticos a la forma original de las tradiciones orales incorporadas al Génesis explica la naturalidad con que el autor del libro los inserta.

De hecho, —salvo las excepciones que hemos visto en el apartado anterior (Gen 1,27s y 2,23)— todos los demás insertos poéticos de Génesis son oráculos o etiológicas etnográficas, o ambas cosas a la vez. En concreto es evidente el carácter oracular de las bendiciones y promesas de Dios a Abraham (12,3; 15,1; 15,18; 17,1-2.4-5), a Isaac (26,24) y a Jacob (35,10-12) que van acompañadas de teofanía, y cuyo contenido etnográfica-

fico es indudable. Oracular es la promesa de no enviar nuevo diluvio en la que se inserta 8,22; y oráculos son tanto el juicio divino contra los culpables del paraíso (3,14-19) como la amenaza contra el que vierta sangre humana (9,6). Andadura de oráculo tienen los anuncios de nacimiento de Ismael (16,11-12) y de Esau-Jacob (25,23), cuyo evidente sentido etnográfico salta a la vista.

Quedan las ocho bendiciones puramente humanas y la maldición de Noé a Canaán. Aparte de que todas —si exceptuamos la bendición de los parientes de Rebeca a la esposa del Patriarca— comportan extraordinario relieve etnográfico (lo cual justificaría suficientemente su formulación poética), es de advertir que el carácter sacro de la bendición y maldición entre los antiguos, y de una manera especial en el pueblo de la Alianza, hacía que ambas fórmulas humanas tuvieran mucho en común —tanto a efectos de eficacia como por lo que se refiere a su formulación— con las expresiones estrictamente oraculares⁽⁶⁾. Solo Dios podía bendecir y maldecir con eficacia y por ello sus bendiciones y maldiciones revestían forma oracular. Las bendiciones o maldiciones humanas, si se daban por delegación divina, como en el caso de los padres con respecto a sus hijos o como en el caso de los sacerdotes al pueblo, se consideraban investidas de esa misma eficacia, y se comprende por ello que su formulación revistiera igualmente forma oracular rítmica⁽⁷⁾.

(6) Sobre las bendiciones y maldiciones en la Biblia pueden verse: S. MOWINCKEL, *Segen und Fluch in Israelskult und Psalmdichtung*, en *Psalmenstudien*, V (Kristiania, Dybwad, 1924); Joh. HEMPEL, *Die israelitischen Anschauungen von Segen und Fluch im Lichte altorientalischer Parallelen*, en *ZDMG* (1925) 20-110; F. ASENSIO, *Las bendiciones divinas en el A.T.*, en *EE* 19 (1945) 401-422; J. SCHARBERT, "Fluchen" und "Segen" im A. T., en "Biblica" 39 (1958) 1-26; H. JUNKER, *Segen als heilsgeschichtliches Motivwort im A. T.*, en *Sacra Pagina* (Paris-Gembloux, 1959) I, 548-558.

(7) Especial importancia reviste por su extensión y por su

III. — LOS RECUERDOS DEL DESIERTO (Ex - Lev - Num - Dt).

La lista de insertos rítmicos de este período es la siguiente:

27) Ex 15,1-21: Cántico del paso del Mar Rojo.

28) Ex 32,18: Moisés dice lo que oye a los adoradores del becerro de oro.

29) Lev 10,13: Dístico en boca de Yahvéh.

30) Num 6,24-27: Fórmula de bendición de los sacerdotes al pueblo.

31) Num 10,35 y 36: Aclamaciones del ritual del Arca.

32) Num 12,6-8: Reprimenda de Yahvéh a Aarón y a María.

33) Num 21,14-15: Canto a las fronteras de Moab.

34) Num 21,17-18: Canción del Pozo.

35) Num 21,27-30: Canto de los Mošelim a Ješbon

36) Num 23,7-10

37) Num 23,18-24

38) Num 24,3-9

39) Num 24,15-24

} Oráculos (trovas) de Balaam.

40) Dt 32,1-43: Cántico de Moisés.

41) Dt 33,2-29: Bendiciones de Moisés.

El material poético de este bloque es muy variado.

contenido el capítulo de las *Bendiciones de Jacob a sus 12 hijos* en Gen 49,1-27. Señalan el paso del canto primitivo a la poesía literaria. Aunque aparecen como una composición hecha de golpe, sus diversos elementos pueden haber surgido en lugares y épocas diferentes. Véanse sobre el particular: J. M. LAGRANGE, *La prophétie de Jacob*, en RB 7 (1898) 525-540; P. RIESSLER, *Zum Jacobssegen*, en ThPQ 99 (1908) 489-503; A. CAUSSE, *Les plus vieux chants de la Bible* (Paris. Alcan, 1926) pp. 35-41; E. BURROWS, *The oracles of Jacob and Balaam* (London, 1938); F. X. ZORELL, *Vaticinium Jacob Patriarcae*, en VD 7 (1927) 65-70; B. WAWTER, *The Canaanite Background of Gen 49*, en CBQ 17 (1955) 1-18; J. COPPIN, *La bénédiction de Jacob*, en VT Supplement 4 (1957) 97-115.

a) Hay cantos épicos a veces de clara connotación geográfica: el del paso del Mar Rojo, las aclamaciones del ritual del Arca, el canto a las fronteras de Moab del que se dice expresamente que formaba parte de una colección titulada *Las Guerras de Yahvéh*, la canción del Pozo, el cántico de los mošelim o trovadores a Ješbón que recordaba la victoria de Sijón contra Moab.

No es difícil imaginar el *Sitz im Leben* de estas diversas composiciones.

En el cántico de Ex 15 después del paso del Mar Rojo se perciben claramente dos estratos: el estribillo atribuido a María y el cántico propiamente dicho. El primero responde a la costumbre que había de que salieran las mujeres con música y danza a recibir a los triunfadores después de una victoria: recuérdese el caso de la hija de Jefté (Jueces 11,34), el canto de las mujeres cuando regresa David de su victoria sobre Goliat (1 Sam 18,6-8; cfr. 21,12; 29,5), y la mención dolorida de David en su elegía a la muerte de Saul y Jonatan cuando desea que “no se regocijen las hijas de los filisteos, ni salten de gozo las hijas de los incircuncisos” (2 Sam 1,20). El relato de Ex 15,20 (“María, la profetisa, hermana de Aarón, tomó en sus manos un tímpano y todas las mujeres la seguían con tímpanos y danzando en coro”) introduce lo que pudo ser entonces la celebración del acontecimiento: “Y María les entonaba este estribillo:

Cantad a Jahvéh que se cubrió de gloria,
arrojando al mar caballo y carro”.

El resto del himno (Ex 15,2-18) es evidentemente un comentario poético posterior, de origen cúltico, que canta incluso la conquista y hasta la construcción del Templo.

Las *aclamaciones al Arca* forman parte del ritual de la guerra santa en la que aquella figuraba como talismán protector. Existían, pues, con anterioridad

al relato del libro de los Números: no las crea el autor de este pasaje.

La *canción del Pozo* alude a la manera de excavarlo, previa designación del lugar por el bastón del jefe (¿zahorí?). Las palabras que acompañaban sin duda el monótono golpear de los excavadores tenían en la mentalidad del pueblo, como la periódica intervención del cayado del jefe, cierta virtud de encantamiento. Una vez puesto en funcionamiento el pozo, era normal que el cántico fuera repetido por las agudadoras mientras llenaban sus cántaros y por los pastores al abreviar sus reses⁽⁸⁾.

Especial importancia reviste para nuestro objeto *el cántico a Ješbón*. Tal como aparece, da la impresión de ser una *copla preexistente* que cantaba la victoria de Sijón, rey de los amorreos, contra Moab. El autor de Números la introduce tras habernos referido la victoria de Israel sobre Sijón y la conquista de Ješbón su capital. Sería aquello que decían los escolásticos: "propter quod unumquodque tale et illud magis". Si grande fué Sijón por vencer a Moab, ¿qué no será Israel que ha vencido a Sijón?. Pero lo curioso es que el autor de Números atribuye la canción a los "mošelim" (מושלִים). ¿Quiénes eran estos "mošelim"? Etimológicamente son los que dicen o componen proverbios (Ez 16,44), que en época tardía llegaron a ser los sabios por excelencia (cfr. 3 Re 5,12). Piensa CAUSSE⁽⁹⁾ que estos "mošelim" eran una especie de *cantautores* de oficio, que componían unos versos y los cantaban de pueblo en pueblo, acompañándolos con un relato en prosa que los explicaba. Habrían sido el vehículo más generalizado para la transmisión oral de las tradiciones y leyendas populares. Desgraciadamente,

(8) A. CAUSSE, o. c., pp. 15ss.

(9) Obra citada, p. 33-35.

no encontramos muy documentada la existencia de una institución con estas características en Israel⁽¹⁰⁾.

b) Capítulo aparte forman los oráculos o *trovas de Balaam*⁽¹¹⁾. Han llegado a nosotros en dos redacciones (*elohista*: cap. 23, y *yahvista*: cap. 24) que se entremezclan en el relato introductorio (cap. 24). Sobre la antigüedad de los cánticos y sobre la fecha de su inserción en los relatos respectivos no están de acuerdo los autores⁽¹²⁾. Sorprende que los cuatro cánticos reciban invariablemente el nombre de מוֹשֶׁל (Num 23,7.18; 24, 3.15). ¿Era Balaam un “mošel” al estilo de los que menciona Num 21,27? En todo caso, no fue él quien compuso el relato histórico, que sólo trata de enmarcar —sin ulterior explicación del contenido y con un mismo procedimiento para las cuatro profecías— unos materiales que han llegado al narrador por conductos diferentes.

c) El bloque se cierra con las dos piezas atribuidas a Moisés en el Deuteronomio: su largo *cántico* y *las bendiciones a las 12 tribus*. El carácter claramente antológico del primero, con frecuentes referencias a los profetas exílicos (Deutero-Isaías y Ezequiel), muestra lo artificioso de las notas redaccionales (Dt 31,30 y 32,44) que lo enmarcan. Las *Bendiciones de Moisés*

(10) Existieron sin duda los profesionales que *componian proverbios* (cfr. Ez. 16,44). Es posible que, como se dice de Salomón (3 Re- 5,12), además de proverbios *compusieran canciones*. Pero no hay noticias de que las acompañaran con *comentarios narrativos en prosa*. Tal vez eran cómicos ambulantes, como parece suponer Is 28,14.

(11) Cfr. E. L. LANGSTON, *The Prophecies of Balaam* (London, 1937); E. BURROWS, *The oracles of Jacob and Balaam* (London, 1938); ALBRIGHT, *The oracles of Balaam*, en JBL 63 (1944) 207-233; J. ENCISO, *El Yahvismo de Balaam*, en EB (1ª Serie) 2 (1931) 123-129.

(12) Pueden verse las diversas opiniones en ALBRIGHT, a. c. p. 208. El piensa que fueron puestos por escrito en el s. X (p. 210).

(Dt 33,6-25) recuerdan las de Jacob (Gen 49,3-27); pero mientras éstas proceden claramente de fuente yahvista, las del Caudillo del Exodo parecen haber sido transmitidas en tradiciones elohistas⁽¹³⁾. Piensan algunos que los versículos 2-5 y 26-29 forman un cántico aparte: otros, en cambio, mantienen la unidad de la composición⁽¹⁴⁾. Como quiera que sea, el conjunto no pudo ser compuesto por el autor tardío del Deuteronomio: refleja una situación anterior al reinado de David, más bien en consonancia con la época de los Jueces⁽¹⁵⁾.

d) Cuatro piezas se resisten a dejarse incluir en los cuadros estudiados hasta aquí: El tríptico con que Moisés describe la algazara de los que adoraban el becerro de oro (Ex 32,18), el dístico en boca de Yahvéh con que Lev 10,3 explica lo ocurrido con Nadab y Abihu, la fórmula de bendición al pueblo que según Num 6,24-27 han de emplear los sacerdotes, y la repri-menda de Yahvéh a María y Aarón por sus murmuraciones contra Moisés en Num 12,6-8.

Casi todos los elementos rítmicos de este bloque presentan caracteres arcaicos que no permiten atribuirlos al último redactor del Pentateuco. Algunos, como

(13) Véase la reconstrucción del texto y notas críticas en F. M. CROS - D. N. FREEDMAN, *The Blessing of Moses*, en JBL 67 (1948) 191-210; R. GORDIS, *Critical notes on the Blessing of Moses (Dt 33)*, en JTS 34 (1933) 390-392.

(14) En favor del doble cántico véase H. GASTER, *An ancient Eulogy on Israel: Deuteronomy 33,3-5. 26-29*, en JBL 66 (1947) 53-62; y las observaciones que le hace R. GORDIS, *The text and meaning of Deuteronomy 33,27*, en JBL 67 (1948) 69-72. Defiende resueltamente la unidad del cántico U. CASSUTO, *Il cap. 33 del Deuteronomio e la festa del Capo d'anno nell'antico Israele*, en "Rivista degli Studi Orientali" 11 (1928) 233-253.

(15) Así W. J. PHYTIAN-ADAMS, *On the Date of the Blessing of Moses*, en JOPS 3 (1923) 158-166 al que sigue CASSUTO, *art. citado*.

hemos visto, se transcriben de fuentes escritas o se toman de tradiciones orales que expresamente se mencionan. Todo hace pensar que se trata de composiciones preexistentes, insertadas en contextos artificiales que raras veces responden a la época verdadera de la pieza en cuestión. No se puede, sin embargo, descartar la posibilidad de que alguna haya sido transmitida por la tradición oral con el contexto narrativo en que nació.

IV. — RELATOS DE LA CONQUISTA Y DE LA EPOCA DE LOS JUECES.

Agrupo bajo este epígrafe, atendiendo al ámbito temporal de la historia que refieren, los libros de Josué, Jueces y Rut.

Merecen notarse en ellos las siguientes piezas poéticas:

- 42) Jos 10,12-13: La orden de pararse el sol.
- 43) Jue 5,1-31: Cántico de Débora.
- 44) Jue 9,7-15: Apólogo o fábula de Jotán.
- 45) Jue 14,14: Adivinanza que propone Sansón.
- 46) Jue 14,18a: Solución que le dan.
- 47) Jue 14,18b: Respuesta airada de Sansón.
- 48) Jue 15,16: El canto a la quijada del asno.
- 49) Jue 16,23-24: Alabanzas al Dios Dagón.
- 50) Rut 1,16-17: Canto de Rut.
- 51) Rut 1,20-21: Canto de Noemi.

a) El único inserto poético en la historia de la Conquista son las palabras con que Josué mandó pararse al sol y a la luna cuando la batalla de Gabaón, y el relato en verso que refiere la realización del prodigio: pasaje que expresamente se dice transcrito del *Libro del Justo*, como la elegía de David a la muerte de Saúl y Jonatán en 2 Sam 1,17-27⁽¹⁶⁾.

(16) Arbitrariamente piensa A. CAUSSE, *Les plus vieux chants de la Bible* (París, Alcan, 1926) p. 61s. que en el canto original no se trataba —como le hace decir el autor de Josué— de ningún alargamiento del día, sino de un conjuro para provocar contra los enemigos las fuerzas míticas de los astros.

b) En el Libro de los Jueces hay dos composiciones poéticas largas claramente pre-redaccionales: El cántico de Débora y el apólogo o fábula de Jotán.

El *cántico de Débora* es antiquísimo, como lo prueba entre otras cosas el mal estado de conservación en que nos ha llegado su texto⁽¹⁷⁾. El relato en prosa (Jueces 4) que le precede y que narra la misma batalla a que hace referencia el canto, no puede proceder del mismo autor dadas las discrepancias que se observan entre cántico y relato⁽¹⁸⁾. Es secundario para nuestro objeto establecer si es más antiguo el canto o la narración en prosa⁽¹⁹⁾, o si la pieza poética fue originalmente profana o religiosa⁽²⁰⁾. La tradición que recogió el narrador es ciertamente distinta de la que transmitió la composición poética.

La *fábula de Jotán* (Jue 9,7-15) va acompañada de un comentario en prosa, puesto en boca del mismo Jotán, que solo artificiosamente se relaciona con la

(17) De lo difícil que resulta su reconstrucción dan idea los estudios de J. W. ROTHSTEIN, *Zur Kritik des Deboraliedes und die ursprüngliche rhythmische Form derselben*, en ZDMG 56 (1902) 175-208; 437-485; 697-728; 57 (1903) 81-106; 344-370; Nivard SCHLOEGL, *Le Chapitre V du Livre des Juges*, en RB 12 (1903) 387-394; I. W. SLOTKI, *The Song of Debora*, en JTS 33 (1932) 341-354 que aplica a la interpretación del cántico su teoría métrica de "repetición y antífona"; SELLIN, *Das Deboralied*, en *Festschrift Otto Procksch* (Leipzig, Deichert und Hinrichs, 1934) pp. 149-166.

(18) Estas discrepancias han hecho sudar a los comentaristas de ambos. Cfr. J. M. LAGRANGE, *Debora* (Juges: Récit en prose ch. IV; Cantique ch. V), en RB 9 (1900) 200-225; A. FERNÁNDEZ, *La oda triunfal de Débora*, en EE 15 (1936) 5-46; ALBRIGHT, *The Song of Debora in the Light of Archaeology*, en BASOR 62 (1936) 26-31.

(19) Cfr. GERLEMAN, *The Song of Deborah in the Light of Stylistics* en VT 1 (1951) 168-180, y ACKROYD, *The Composition of the Song of Deborah*, en VT 2 (1952) 160-162.

(20) En origen profano piensan Oskar GRETHNER, *Das Deboralied* (Gutersloh, Bertelsmann, 1941), y G. VON RAD, *Der heilige Krieg im alten Israel* (1951) p. 18. El origen cúlrico del cántico es defendido por Arthur WEISER, *Das Deboralied*, en ZAW 71 (1959) 67-97.

fábula anterior. La base de la relación es el término "sinceridad" que allí hacía referencia a Abimélek y aquí a Gedeón.

Tampoco son redaccionales los breves *mešalim* de la historia de Sansón; pero pertenecían sin duda al colorido picaresco de la tradición sobre el célebre Juez, y pueden haber nacido juntamente con ella.

c) En cambio, los dos *cánticos de Rut y de Noemí* en el pequeño librito que lleva el nombre de la primera parecen obra del propio redactor de la bella y emocionante historia.

Sin que ello nos deba inducir a negar la historicidad fundamental del episodio que refiere, hay en el libro de Rut claros indicios de artificio literario que denotan una fecha tardía de composición, cuando se han generalizado los procedimientos del derás haggádico.

Se piensa —con fundamento— que los nombres de algunos personajes son inventados en razón de sus significado etimológico: Los hijos de Elimélek, que mueren sin descendencia, se llaman respectivamente Majlon = *languidez*, y Kilyon = *consunción*. Sus esposas tienen también nombres curiosamente simbólicos: La que se vuelve a su tierra se llama Orpa = *la que vuelve la espalda*, y la que sigue fiel a la suegra viuda tiene por nombre Rut = *la amiga*. Sobre el nombre de la suegra, Noemí = *mi graciosa* hace un juego etimológico el inserto poético de Rut 1,20-21: La propia protagonista sugiere en verso que se le cambie el nombre por el de Mara = *la amarga*, en vista de las circunstancias adversas que la rodean. El carácter visiblemente redaccional de este inserto me hace sospechar el mismo origen artificioso para el primero en que Rut afirma solemnemente su voluntad de seguir la suerte de Noemí (Rut 1,16-17).

Ha nacido un procedimiento literario que van a emplear muy a menudo los autores bíblicos influenciados por el derás haggádico.

V. — MEMORIAS DE LA MONARQUIA

Se recogen aquí los insertos poéticos encontrados en las narraciones de Samuel, Reyes, Historia Cronística y Apéndice histórico de Isaías:

52) 1 Sam 2,1-10: El cántico de Ana.

53) 1 Sam 15,22-23: Canto de Samuel a la obediencia y maldición de Saúl.

54) 1 Sam 15,33: Maldición de Samuel a Agag.

55) 1 Sam 18,7: Cántico de las mujeres a David por su victoria sobre Goliath.

56) 1 Sam 21,12: El mismo cántico recordado por los servidores de Akiš.

57) 1 Sam 24,14: Cita de un proverbio antiguo.

58) 1 Sam 29,5: Cántico anterior recordado por los sátrapas filisteos.

59) 2 Sam 1,19-27: Elegía de David a la muerte de Saúl.

60) 2 Sam 3,33-34: Elegía de David a la muerte de Abner.

61) 2 Sam 12,1-4: Apólogo de Natán.

62) 2 Sam 20,1: Bando de la revuelta de Sebá contra David.

63) 2 Sam 22,2-51: Cántico de David a Yahvé “el día que la salvó Yahvéh de la mano de todos sus enemigos y de la mano de Saúl”.

64) 2 Sam 23,1-7: Las últimas palabras de David.

65) 3 Re 8,12: Canto de Salomón al inaugurar el Templo que los LXX colocan tras 8,53, más largo y citando el *Libro de los Cánticos*.

66) 3 Re 12,11-14: Respuesta de Roboam al pueblo.

67) 3 Re 12,16: Respuesta del pueblo a Roboam.

68) 3 Re 17,14: Palabras de Elías a la viuda de Sarepta sobre la harina y el aceite.

69) 3 Re 22,17: Oráculo de Miqueas de Yimla a Ajab.

70) 4 Re 19,21-34: Oráculo de Isaías contra Sennacherib.

71) 1 Cron 12,19: Canto a David de Amasay Jefe de los 30.

72) 1 Cron 16,8-36: Cántico de David cuando el traslado del Arca a Jerusalén.

73) 2 Cron 6,15: Canto de Salomón al inaugurar el Templo.

74) 2 Cron 6,40-42: Conclusión de la plegaria de Salomón cuando inaugura el Templo.

75) 2 Cron 10,16: Grito que inicia el Cisma.

76) 2 Cron 18,16: Palabras de Miqueas de Yimla a Ajab.

77) 2 Cron 20,21: Estribillo de las tropas de Josafat.

78) Neh 9,5-37: Benedictus de la liturgia penitencial por los matrimonios mixtos.

79) Is 37,22-35: Oráculo de Isaías contra Sennacherib.

80) Is 38,10-20: Cántico de Ezequías.

Aquí se generaliza un fenómeno hasta ahora menos frecuente: el de los duplicados. 18 de los 29 insertos poéticos de este bloque constituyen un material sofisticadamente introducido en su respectivo contexto histórico. La prueba es su repetición en lugares distintos.

La breve aclamación a la victoria de David contra Goliath que en 1 Sam 18,7 cantan danzando las mujeres hebreas ("Saul mató sus millares y David sus miríadas") es recordada más adelante dos veces por los filisteos en la corte de Akiš (1 Sam 21,12 y 29,5).

Las mismas palabras que en 2 Sam 20,1 figuran como bando de la sublevación de Sebá el benjaminita contra David tras la muerte de Absalón, reaparecen en 3 Re 12,16 y 2 Cron 10,16 como dichas por el pueblo contra Roboam al iniciarse el Cisma.

El *Cántico de David a Yahvéh* que figura en los Apéndices de 2 Sam 22,2-51 con la imprecisa indicación cronológica ("el día que lo salvó Yahvéh de la mano de todos sus enemigos y de la mano de Saúl") reproduce —aunque con notables variantes— el Salmo 18 que es, por otra parte, un tipo clásico de salmo antológico.

El breve *Cántico de Salomón* al inaugurar el Templo, que recogen 3 Re 8,12 y 2 Cron 6,1 (casi compuesto exclusivamente a base de Sal 18,12; 97,2; y 132,13-14), reaparece con alguna variante en determinados códices griegos de los LXX tras 3 Re 8,53, añadiendo que así está escrito en el *Libro de los Cánticos*.

La *respuesta rítmica* a las quejas justificadas del pueblo que, según consejo de los jóvenes, debe dar Roboam (3 Re 12,11) y que se repite en boca del Rey (3 Re 12,14), se reproduce respectivamente en 2 Crón 10,11 y 14. (A pesar de su evidente paralelismo, la edición de Kittel no lo considera verso).

El *oráculo de Miqueas de Yimla* a Acab en 3 Re 22,17 se repite textualmente en 2 Cron 18,16.

El largo *oráculo de Isaías contra Sennaquerib* que recoge 4 Re 19,21-34, vuelve a aparecer en Is 37,22-35.

Curioso es el caso del *Cántico de David* que se recoge en 1 Cro 16,8-36 tras narrar el traslado del Arca a Jerusalén y diciendo que "aquel día David alabando el primero a Yahvéh, entregó a Asaf y sus hermanos este canto". Resulta compuesto de fragmentos de los salmos 105,1-15; 96; 106,1.47-48.

La *conclusión rítmica* de la plegaria de Salomón cuando inaugura el Templo (2 Cron 6,40-42) recoge textualmente las palabras del salmo 132,8-10.

El *estribillo poético* ("Alabad a Yahvéh; porque es eterno su amor") que 2 Cron 20,21 pone en boca de los cantores que precedían al ejército de Josafat contra los ammonitas, es justamente el comienzo del salmo 136.

De este fenómeno se infieren determinadas conclusiones.

Cuando los duplicados poéticos, referidos al mismo episodio, aparecen en autores distintos (el de Reyes y el de Crónicas, o el de Reyes y el de Isaías), ciertamente uno de ellos no fue su autor, y probablemente ninguno de los dos.

Lo mismo cabe decir de los insertos poéticos repetidos que se aplican a contextos distintos por el mismo autor. No fue él quien los compuso. Existieron, sin duda, con anterioridad formando parte de un determinado relato, y la tradición más o menos inconscientemente los hizo migrar a situaciones parecidas.

Fuera de los duplicados que acabamos de ver, el resto de los insertos poéticos de este bloque tampoco presentan características que nos permitan considerarlos obra redaccional del historiador bíblico.

Por de pronto, la *elegía de David por la muerte de Saul y Jonatán* se dice expresamente en 2 Sam 1,18 que está tomada del *Libro del Justo*, colección a la que pertenecía también, según Jos 10,14, el relato poético de la parada del sol por Josué⁽²¹⁾.

Se comprende que debieron existir con anterioridad a la composición del libro de Samuel la *elegía de David por la muerte de Abner*⁽²²⁾ que insertó 2 Sam

(²¹) Cfr. F. X. ZORELL, *Davidis de Saul et Jonathan Nenia*, en "Biblica" 2 (1921) 360-363; A. CAUSSE, *Les plus vieux chants de la Bible* (Paris, Alcan, 1926) pp. 62-69. Es sin duda la pieza mejor compuesta de la poesía hebrea. A. CAUSSE, *o.c.* p. 64, nota 3, piensa que la elegía, compuesta en Zsiklag en territorio filisteo, lo fuera con ocasión de unos ritos fúnebres en honor de los Gibborim muertos en la batalla de Afek. La ausencia de referencias religiosas tal vez pudiera explicarse porque no se debía mencionar al Dios de los vivos en una ceremonia de duelo por los muertos (cfr. Is 38,18; Salmo 115, 16.17).

(²²) Nada impide que esta breve elegía, apta para expresar la condolencia popular, formara realmente parte del ritual de sepultura de Abner. Cfr. A. CAUSSE, *o.c.*, p. 69.

3,33-34, y las *últimas palabras de David*⁽²³⁾ que figuran en los Apéndices de 2 Sam 23,1-7 y que recuerdan los oráculos yahvistas de Balaam (Num 24,3 y 15).

La artificiosa contextura literaria del ciclo de Elías hace penar que pudieron pertenecer a él, en su forma poética actual (que Kittel no destaca), *las palabras del profeta a la viuda de Sarepta* sobre la harina y el aceite (3 Re 17,14).

Nada impide que perteneciera a la antigua tradición *la aclamación a David* que pronuncia Amasay jefe de los 30 "revestido del Espíritu" según 1 Cron 12,19.

Y en las tradiciones de Samuel debieron tomar cuerpo como oráculos el *cántico que el profeta entona a la obediencia* (1 Sam 15,22-23) y la *maldición que pronuncia contra Agag*, rey de los amalecitas (1 Sam 15,33).

Quedan dos composiciones largas —una en el primero y otra en el segundo libro de Samuel— cuya inserción en el relato que las enmarca resulta muy problemática. Son el apólogo de Natán (2 Sam 12,1-4) y el Cántico de Ana (1 Sam 2,1-10).

El *apólogo de Natán* no es una pieza poética en sentido estricto; pero tiende a serlo en musicalidad. Es literariamente un mañal que sirve para argumentar *a fortiori* en la reprimenda del profeta al rey pecador. No es una pieza extraña insertada en el relato. Una y otro forman un todo inseparable. Tanto si realmente la dijo el profeta, como si pertenece a la formulación literaria de la tradición aquí recogida, o es creación del redactor del libro, la parábola constituye una unidad indivisible con el resto del relato en prosa.

Este modo de hacer se va a repetir en la literatura apocalíptica, por ejemplo en Daniel, donde con frecuencia la revelación se dará con una visión en forma

(23) Véase S. MOWINCKEL, "Die letzten Worte Davids" (2 Sam 23,1-7), ZAW 45 (1927) 30-58.

rítmica y su explicación en prosa: visión y explicación así artificiosamente presentadas, pero liettrariamente inseparables.

En cuanto al *cántico de Ana* (1 Sam 2,1-10), conocida es la postura mayoritaria de los críticos, según la cual sería una pieza extraña, sin ninguna relación con el relato en prosa, introducida en él quizá por el redactor o más probablemente por un glosador tardío en base a que el versículo 5 habla de la mujer estéril a quien Yahvéh hace fecunda.

Es curiosa la discrepancia entre el TM y los LXX al introducir este cántico. El texto hebreo, tras el parlamento de Ana con el Sumo Sacerdote Helí cuando viene a ofrecer al recién destetado Samuel, pone una nota reaccional que dice: "Y adoraron allí a Yahvéh". Luego introduce el canto con estas palabras: "Y oró Ana y dijo". Los LXX, en cambio, omiten la nota redaccional e introducen el canto con un simple *καὶ εἶπεν* que solo puede referirse a quien entonces estaba hablando, que era Ana.

Estas discrepancias a lo sumo demuestran que la inclusión del cántico en boca de Ana es artificiosa. Y es natural que lo sea, puesto que no parece razonable que históricamente en aquel momento Ana pronunciase un cántico de esta categoría. Pero ello no exige en manera alguna que se trate de una pieza importada y menos aún de una glosa tardía⁽²⁴⁾. También sería artificiosa —y artificioso habría de ser su engarce al relato en prosa—, si el autor de 1 Sam la hubiera compuesto para interpretar los sentimientos de Ana. Y no se diga que la mayor parte del himno canta el proceder habitual de Dios más que el beneficio concreto que acaba

(24) La clara alusión del versículo 10 a la Monarquía es sin duda añadidura posterior que introduce al final del himno una oración por el Rey, como se añadió al final del salmo 51 la petición de que se reconstruyan las murallas de Jerusalén, que, como es sabido, falta en la copia de este salmo encontrada en Qumrán.

de conceder a Ana; porque los cantores hebreos nos tienen acostumbrados a levantar el vuelo desde la situación particular a consideraciones generales sobre el actuar de Dios⁽²⁵⁾, preferentemente presentado, como aquí, en proposiciones antitéticas⁽²⁶⁾.

No pretendo con esto demostrar que el cántico de Ana sea necesariamente obra del autor de 1 Sam. Pero sí dejar constancia de que no me parecen convincentes las razones con que, tal vez por inercia, se viene diciendo lo contrario.

Fuera de los libros históricos, pero con referencia al período monárquico, habría que mencionar por último el cántico de Ezequías que Is 38,10-20 inserta en el apéndice histórico al hablar de la enfermedad y curación del piadoso Rey. Tiene todas las apariencias de ser una pieza importada. Es una simple lamentación y salmo de acción de gracias de un enfermo que sana. No hay la más leve referencia a Ezequías. Falta en el lugar paralelo de 4 Re 20. Para encuadrarlo se ha puesto una introducción redaccional al principio ("Cántico de Ezequías rey de Judá cuando estuvo enfermo y sanó de su mal"), y se han traído al final los versículos que describen la curación con el emplasto de higos que 4 Re 20 colocaba antes de pedir y recibir Ezequias la señal de la sombra del reloj.

VI. -- ESCRITOS DE LA ÚLTIMA ETAPA VIEJO TESTAMENTARIA

Incluyo en este apartado libros de muy diverso contenido y procedencia (Tobías, Judit, Ester, 1 Mac, Dan y Jonás) que coinciden en haber sido compuestos en el tardío post-exilio, algunos ya casi en los umbrales del Nuevo Testamento.

(25) Recuérdese, por ejemplo, Salmo 138,6; Judit 9,56; 16,13-16.

(26) Cfr. Salmos 68,7; 107,40s; 113,5-9; 145,14.20; 146, 7-9; 147,6.

Hé aquí los insertos poéticos que en ellos aparecen:

81) Tob 3,2-6: Oración penitencial de Tobit ciego.

82) Tob 3,11-15: Cántico de Sarra.

83) Tob 8,5-7: Cántico-oración de Tobías la noche de bodas.

84) Tob 8,15-17: Canto-acción de gracias de Raguel al conocer el resultado del nuevo matrimonio.

85) Tob 11,14-15: Canto de Tobit al recobrar la vista.

86) Tob 13,1-17: Canto de acción de gracias de Tobit "por aquella maravilla de habérseles aparecido un ángel de Dios".

87) Judit 9,2-14: Oración de Judit.

88) Judit 10,8: Bendición de los ancianos de la ciudad a Judit.

89) Judit 13,4-5: Oración de Judit antes de matar a Holofernes.

90) Jud 13,18-20: Canto de Ozias a la hazaña de Judit.

91) Jud 14,7: Cántico de Ajior a Judit.

92) Jud 15,9-10: Canto del Sumo Sacerdote a Judit.

93) Jud 16,1-7: Canto de acción de gracias de Judit.

94) Ester 4,17: Oración de Mardoqueo.

95) Ester 4,17: Oración de Ester.

96) 1 Mac 1,25-28: Descripción redaccional en verso⁽²⁷⁾ de la situación bajo Antíoco IV.

97) 1 Mac 1,36-40: Lo mismo.

98) 1 Mac 2,8-13: Nueva descripción en verso de la situación, pero continuando un anterior parlamento de Matatías.

(²⁷) Como es sabido, 1 Mac solo se conserva en griego; pero fue escrito originalmente en hebreo. Los insertos poéticos que de este libro estudiamos reflejan claramente las características de la poesís hebrea.

99) 1 Mac 2,49-64: Últimas palabras de Matatías a sus hijos.

100) 1 Mac 3,3-9: Elogio redaccional en verso de Judeos Macabeo.

101) 1 Mac 3,45: Descripción en verso de la situación.

102) 1 Mac 14,4-15: Elogio redaccional a Simón Macabeo.

103) Dan 2,20-23: Canto de Daniel a Yahvéh por haberle revelado la significación del sueño de la estatua.

104) Dan 3,33: Canto de Nabucodonosor en el edicto del reconocimiento del prodigio del horno.

105) Dan 4,8-15: Descripción en primera persona del sueño de Nabucodonosor sobre el árbol corpulento.

106) Dan 4,22-23: Parte de la interpretación donde se habla de su reducción al estado de animal salvaje.

107) Dan 4,28-29: Lo mismo en voz del cielo al referirse el cumplimiento.

108) Dan 4,31-32: Agradecimiento de Nabucodonosor al sanar.

109) Dan 6,27-28: Canto de Darío en el edicto de reconocimiento del prodigio de los leones.

110) Dan 7,9-10.13-14: Visión de Daniel sobre el Anciano y el Hijo del Hombre.

111) Dan 7,23-27: Interpretación que se le da de la 4ª bestia.

112) Dan 8,23-26: Explicación de la visión del carnero y macho cabrío.

113) Dan 9,24-27: Explicación de las 70 Semanas.

114) Dan 12,1-3: Anuncio de la intervención de Miguel y de la Resurrección y Retribución.

115) Dan 3,24-45: Canto (duterocanónico) de Azarías en el horno.

116) Dan 3,51-90: Doble cántico (deuterocanónico) de los tres jóvenes a coro en el horno.

117) Jonás 2,3-11: Canto de Jonás en el vientre del pez.

Nos hallamos ante un fenómeno nuevo.

En el aspecto que nos ocupa, la mayoría de los insertos poéticos que en estos libros se recogen presentan todas las características de haber sido escritos por los autores de los respectivos relatos en prosa donde se insertan.

El caso del Daniel protocanónico es evidente⁽²⁸⁾.

Casi al comienzo del libro, canta Daniel por haber recibido la revelación del sueño sobre la estatua y su interpretación (2,20-23); pero tanto aquél como ésta van en prosa.

Luego se describe *en verso la visión completa* del árbol corpulento (4,8-14) cuya interpretación se da *toda en prosa*, menos el anuncio de que Nabucodonosor se convertirá en bestia (4,22). En el relato posterior del cumplimiento (4,25-33) se inserta en verso el anterior anuncio, repetido esta vez por una voz celestial (4,28s.), y el canto de acción de gracias de Nabucodonosor por haber sido reintegrado a la condición de hombre normal (4,31s).

También se da *completa en verso* la visión del hombre vestido de lino (10,5-6).

Pero otras veces es solo *parte de la visión* (7,9-10. 13-14; 12,1-3) o *parte de la explicación* (7,23-27; 8, 23-26; 9,24-27) lo que se da en verso.

Lo más chocante son los decretos con que Nabucodonosor reconoce ante sus súbditos el milagro del horno (3,31-33) y Darío el del foso de los leones (6, 26-28) y que los dos contienen una parte en verso.

Este fenómeno en su complejidad demuestra que cuando se escribe el libro de Daniel no resulta extraño que un mismo autor alterne en su relato la prosa con el verso, especialmente en boca de sus personajes. No

⁽²⁸⁾ Prescindo de los cánticos deuteroacanónicos de Azarías (3,24-45) y de los tres jóvenes en el horno de fuego (3,52-90), porque evidentemente son añadidura posterior, y nada tienen que ver con el autor original del libro.

se puede poner en duda aquí que prosa y verso —tan estrechamente relacionados entre sí— procedan de un mismo autor.

Pudiera pensar alguno que eso se explica por el especial género literario del libro de Daniel, donde las visiones —a manera de parábolas— se contradistinguen de su aplicación histórica o parenética, como ocurría con el apólogo de Natán y su empleo por el profeta en su reprimenda contra el criminal adulterio de David (2 Sam 12). Algo puede haber de verdad en esta suposición. Tal vez a la base de la moda literaria que vemos en la obra apocalíptica de Daniel haya que situar la costumbre oral profética de enunciar en verso los oráculos divinos acompañados de su explicación o comentario en prosa. Se puede encontrar incluso antecedente más remoto en la problemática institución antigua de los *mošelim* que amenizaban con insertos rítmicos cantados su relatos “históricos” en prosa.

Pero uno y otro sistema —el de los *mošelim* y el de los profetas oradores— aparecen sofisticados en la literatura escrita de época tardía. El autor de Daniel no se limita a poner en verso las visiones y dar en prosa su explicación, sino que emplea la forma rítmica arbitrariamente: Ni se siente inspirado para poner en verso todo el abigarrado contenido de sus barrocas visiones, ni se resigna a prescindir del verso, si se le viene a la pluma, cuando escribe las explicaciones.

Hay más todavía.

El fenómeno del Daniel protocanónico se extiende a otros libros, anteriores y posteriores a él.

En la historia de *Tobías* abundan los parlamentos rítmicos en labios de sus principales personajes. Su carácter poético hebreo resulta evidente, a pesar de que el libro nos ha llegado solo en griego. Cantan en él Tobit padre y Tobías hijo, Sarra y su padre Raguel.

A veces el canto se sale del tema del relato *parcialmente* (como el de Tobit en 3,2-6) o *totalmente* (como

el del mismo Tobit en 13,1-17 donde la acción de gracias de los dos Tobías “por aquella gran maravilla de habérseles aparecido un ángel de Dios” —12,21— se convierte en un canto a Sión de solo Tobit padre). Ambos cánticos son antológicos, con reminiscencias de los Doce Profetas.

Pero otras veces —una cada uno de los cuatro personajes más principales— el canto está perfectamente encajado con la historia. Así, responden plenamente al contexto narrativo: la oración en que Sarra canta como hija única la desgracia de perder siete maridos (3,11-15); la oración de Tobías hijo la primera noche de bodas (8,5-7); la bendición de Raguel al comprobar que Tobías no ha seguido la suerte de los otros siete maridos de su hija (8,15-17), y la acción de gracias de Tobit al recobrar la vista (11,14-15).

No cabe duda de que los insertos rítmicos de Tobías son puro artificio literario; pero al menos los cuatro indicados hubieron de ser compuestos expresamente por el autor del libro. Me inclinaría a pensar que es añadidura posterior el himno final a Sión cuyas reminiscencias antológicas llegan hasta Baruc y Daniel y tal vez el primer parlamento rítmico de Tobit, al menos en parte, por la misma razón.

Pero, de todas formas, el ejemplo de los libros históricos que mezclaban insertos poéticos con los relatos en prosa ha influido evidentemente en la literatura de ficción. Y aquí no es por exigencias de una tradición histórica que venia formulada así; es el tributo a una moda heredada. A falta de composiciones poéticas, transmitidas en la trama de la tradición, se inventan expresamente.

Algo parecido ocurre con el *libro de Judit*, donde hay tres parlamentos poéticos de la protagonista —antes, en y después de su hazaña (9,2-14; 13,4-5; 11,1-17)—; una previa bendición de los ancianos de la ciudad (10,8); y tres encomios de su proeza, pronunciados

respectivamente por Ozías (13,18-20), Ajior (14,7) y el Sumo Sacerdote Yoyaquim (15,9-10).

Podría decirse, con ligeros visos de probabilidad, que algunos de estos cánticos —particularmente el primero y el último de la protagonista, que son a todas luces antológicos⁽²⁹⁾—, fueron tal vez compuestos con posterioridad y colocados tardíamente en labios de la heroína. Pero la necesidad de atribuir al autor del libro los otros insertos poéticos demuestra que es tributario de una moda literaria y hace muy probable la sospecha de que todos las piezas poéticas del relato sean obra suya.

El procedimiento antológico en los cánticos es probablemente muy antiguo, y no puede esgrimirse como prueba irrefutable de su modernidad. Pienso, por ejemplo, en la liturgia penitencial de Nehemías 9,5-37, cuyo carácter arcaico resulta evidente por el hecho de que no hay referencias claras más que al Pentateuco⁽³⁰⁾.

Por ello considero falta de fundamento la opinión, tan generalmente aceptada, de que el *cántico de Jonás* en el vientre del pez (Jon 2,3-11) sea una añadidura posterior al relato en prosa. Las alusiones antológicas que contiene son exclusivamente referencias a los salmos y con preferencia a salmos de la colecciones davídicas. Reconociendo su carácter absolutamente artificioso —recuérdese la mención del alga que se le enredaba en la cabeza (2,6)—, me inclino a pensar que lo compuso expresamente para el caso el autor del delicioso relato de Jonás.

A estas alturas, pues, ya no nos resulta extraño que el autor de los *retoques deuterocanónicos del Libro de*

(29) Las referencias antológicas del primero a Baruc y del segundo a Ben Sirac no impiden su atribución al autor de Judit, ya que ciertamente les es posterior.

(30) No veo por qué la Biblia de Jerusalén coloca al margen del versículo 26 una referencia a Sab 2,10-20, y al margen del 32 otra absolutamente inexistente a Sir 36,1-9. La antigüedad de Neh 9 resalta si se compara con Baruc 1,15-3,8.

el del mismo Tobit en 13,1-17 donde la acción de gracias de los dos Tobías “por aquella gran maravilla de habérseles aparecido un ángel de Dios” —12,21— se convierte en un canto a Sión de solo Tobit padre). Ambos cánticos son antológicos, con reminiscencias de los Doce Profetas.

Pero otras veces —una cada uno de los cuatro personajes más principales— el canto está perfectamente encajado con la historia. Así, responden plenamente al contexto narrativo: la oración en que Sarra canta como hija única la desgracia de perder siete maridos (3,11-15); la oración de Tobías hijo la primera noche de bodas (8,5-7); la bendición de Raguel al comprobar que Tobías no ha seguido la suerte de los otros siete maridos de su hija (8,15-17), y la acción de gracias de Tobit al recobrar la vista (11,14-15).

No cabe duda de que los insertos rítmicos de Tobías son puro artificio literario; pero al menos los cuatro indicados hubieron de ser compuestos expresamente por el autor del libro. Me inclinaría a pensar que es añadidura posterior el himno final a Sión cuyas reminiscencias antológicas llegan hasta Baruc y Daniel y tal vez el primer parlamento rítmico de Tobit, al menos en parte, por la misma razón.

Pero, de todas formas, el ejemplo de los libros históricos que mezclaban insertos poéticos con los relatos en prosa ha influido evidentemente en la literatura de ficción. Y aquí no es por exigencias de una tradición histórica que venia formulada así; es el tributo a una moda heredada. A falta de composiciones poéticas, transmitidas en la trama de la tradición, se inventan expresamente.

Algo parecido ocurre con el *libro de Judit*, donde hay tres parlamentos poéticos de la protagonista —antes, en y después de su hazaña (9,2-14; 13,4-5; 11,1-17)—; una previa bendición de los ancianos de la ciudad (10,8); y tres encomios de su proeza, pronunciados

respectivamente por Ozías (13,18-20), Ajior (14,7) y el Sumo Sacerdote Yoyaquim (15,9-10).

Podría decirse, con ligeros visos de probabilidad, que algunos de estos cánticos —particularmente el primero y el último de la protagonista, que son a todas luces antológicos⁽²⁹⁾—, fueron tal vez compuestos con posterioridad y colocados tardíamente en labios de la heroína. Pero la necesidad de atribuir al autor del libro los otros insertos poéticos demuestra que es tributario de una moda literaria y hace muy probable la sospecha de que todos las piezas poéticas del relato sean obra suya.

El procedimiento antológico en los cánticos es probablemente muy antiguo, y no puede esgrimirse como prueba irrefutable de su modernidad. Pienso, por ejemplo, en la liturgia penitencial de Nehemías 9,5-37, cuyo carácter arcaico resulta evidente por el hecho de que no hay referencias claras más que al Pentateuco⁽³⁰⁾.

Por ello considero falta de fundamento la opinión, tan generalmente aceptada, de que el *cántico de Jonás* en el vientre del pez (Jon 2,3-11) sea una añadidura posterior al relato en prosa. Las alusiones antológicas que contiene son exclusivamente referencias a los salmos y con preferencia a salmos de la colecciones davídicas. Reconociendo su carácter absolutamente artificioso —recuérdese la mención del alga que se le enredaba en la cabeza (2,6)—, me inclino a pensar que lo compuso expresamente para el caso el autor del delicioso relato de Jonás.

A estas alturas, pues, ya no nos resulta extraño que el autor de los *retoques deuterocanónicos del Libro de*

(29) Las referencias antológicas del primero a Baruc y del segundo a Ben Sirac no impiden su atribución al autor de Judit, ya que ciertamente les es posterior.

(30) No veo por qué la Biblia de Jerusalén coloca al margen del versículo 26 una referencia a Sab 2,10-20, y al margen del 32 otra absolutamente inexistente a Sir 36,1-9. La antigüedad de Neh 9 resalta si se compara con Baruc 1,15-3,8.

Ester se tome la libertad de poner en labios de la protagonista y del anciano Mardoqueo sendas oraciones de carácter antológico y plenamente de acuerdo con la situación, para que resulten más verosímiles.

Bueno será notar de pasada que la conformidad mayor o menor de una pieza poética con el relato en prosa donde se inserta no es argumento decisivo por sí solo para atribuir o dejar de atribuir aquélla al autor de éste. Los más claros ejemplos de añadiduras posteriores —como son los cánticos de los pasajes deuterocanónicos de Daniel y de Ester— son también paradójicamente los casos en que con mayor exactitud se acomoda el inserto poético a la narración para la cual se crea.

No podemos decir exactamente lo contrario para el caso en que el poema nace con el relato: También es lógico que aquí guarde alguna relación el uno con el otro; pero también es comprensible que el autor proceda con mayor libertad, si no tiene la preocupación —que tienen normalmente los que hacen añadiduras posteriores— de aparentar coherencia.

Con el *Libro 1 de los Macabeos* el procedimiento literario de insertar composiciones poéticas en la narrativa da un paso más.

Hasta ahora, salvo contadísimas excepciones⁽³¹⁾, los insertos poéticos se ponían en labios de los personajes que actuaban en el relato, y como expresión de sus sentimientos. En el libro 1º de los Macabeos prevalecen, por el contrario, las descripciones poéticas redaccionales, se decir, empleadas por el narrador para describir los hechos.

Cinco de los siete insertos poéticos que se encuentran en el libro aparecen en la pluma del redactor

(31) Solo puede considerarse redaccional Gen 1,27s. donde se refiere la formación de los primeros hombres, y si acaso Jos 10,13 (aunque aquí la descripción de la parada del sol y de la luna parece formar parte de la cita del *Libro del Justo*).

como parte del relato sin solución de continuidad: tres veces describiendo la desoladora situación del país (1,25-28; 1,36-40; 3,45), y dos elogiando las hazañas de Judas (3,3-9) y de Simón Macabeo (14,4-15) respectivamente. Los otros dos insertos figuran en labios de Matatías: el primero (2,7-13) es una lamentación, y el segundo (2,49-68) son las últimas palabras del padre de los Macabeos al estilo de las atribuidas a Jacob, Moisés y David. Por cierto que la Biblia de Jerusalén presenta en prosa el primer versículo del primero y los cuatro últimos del segundo, con lo cual ambos parlamentos resultarían ser una mezcla de prosa y verso. Creo, no obstante, que dado su paralelismo debieron ser totalmente poéticos en el original hebreo.

El fenómeno literario que acabamos de observar en 1 Mac demuestra que en los últimos años del Antiguo Testamento se había generalizado la moda de escribir historia simultaneando descripciones poéticas y relato en prosa. El caso extremo de insertos poéticos redaccionales puramente descriptivos, es decir, no puestos en boca de los personajes del relato, sino formando parte de la misma descripción narrativa, no encuentra continuadores en el resto de la Biblia⁽³²⁾. Pero una cosa es cierta: Nos encontramos muy lejos de aquellos tiempos en que los insertos poéticos eran siempre materiales extraños al compositor del libro.

En esta última época, los insertos poéticos se crean como parte integrante del libro. Tal ocurre en Tobías,

(32) Lo más parecido sería el prologo de S. Juan (1,1-18). El resto de los pasajes rítmicos a los que tan aficionado es el Cuarto Evangelista están casi siempre en boca de Jesús. Los insertos rítmicos de Pablo (Rom 16,25-27; Ef 1,3-14; Fil 2,6-11; Col 1,15-20; 1 Tim 3,16; 6,15-16; 2 Tim 2,11-13) merecerían estudio aparte. Se puede aceptar el origen cúltico pre-paulino de alguno de ellos; pero otros son indiscutiblemente obra suya. No sirven, sin embargo, para nuestra finalidad, porque se insertan en un contexto parenético, no narrativo.

Judit, Daniel protocanónico, Jonás y 1 Mac. *A fortiori* se crean expresamente los cánticos añadidos en las partes deutercanónicas de Daniel y de Ester; en el primer caso, por seguir la moda, y en el segundo, por motivos interesados apologeticos.

VII. — SINTESIS

Estas pudieran ser las conclusiones de nuestro análisis sobre los insertos poéticos en la narrativa bíblica:

1. — En un primer momento, las tradiciones seminómadas sobre los orígenes, sobre los Patriarcas y sobre la peregrinación por el Desierto, incorporan a sus relatos en prosa pequeños insertos poéticos en forma bien sea de *oráculos* que contienen bendiciones y maldiciones divinas o pronunciadas en nombre de Dios, bien en forma de *horóscopos etnográficos* que señalan el destino futuro de los clanes o tribus. El autor del Pentateuco incorpora esos materiales tal como se encontraban —mezclados ya— en las tradiciones orales que recoge.

2. — En la época que sigue a la Conquista y a la instalación sedentaria en Canaán, los avatares de las tribus ocupantes exigen revisiones en los antiguos horóscopos tribales; estas revisiones se plasman en *presagios* de carácter colectivo que se atribuyen sucesivamente a Jacob y a Moisés y dan origen a las nuevas *Bendiciones* cuyo acoplamiento artificioso a las tradiciones correspondientes descubre su incorporación tardía. Las gestas de los descendientes de los patriarcas provocan cantos épicos que paulatinamente se incorporan a las tradiciones orales en prosa sobre los mismos acontecimientos.

3. — Los autores preexílicos de la Historia deuteronómica y los postexílicos de la Historia crónica o sacerdotal, que disponen de materiales poéticos

—incorporados ya en las tradiciones orales o paralelos a ellas— para ilustrar la historia antigua, carecen de cosa semejante para el relato de los acontecimientos más recientes y comienzan a “amenizarlos” con piezas extrañas o expresamente inventadas.

4. — El estilo didáctico de los profetas oradores, que proponían en forma poética los oráculos divinos para explicarlos luego en prosa, y la posterior institución de los “sabios” o predicadores morales que basaban su enseñanza en la recitación de mešalim o refranes en verso, influyó poderosamente en la generalización de esta forma literaria mixta que emplearán abusivamente los autores apocalípticos.

5. — Ello hace que, al desarrollarse en época tardía la literatura de ficción, sus autores se consideren obligados a ponderar la importancia de los acontecimientos referidos mediante composiciones en verso que generalmente ponen en boca de los protagonistas⁽³³⁾.

6. — La moda se hace tan general que el autor de 1 Mac, al escribir la historia real de la guerra contra Antíoco IV Epífanes, ya no se contenta con hacer hablar en verso a sus personajes, sino que alterna en prosa y en verso, sin menoscabo de la exactitud histórica, la descripción redaccional de los mismos hechos.

7. — A poco más de un siglo de distancia, se comprende que el autor judío-cristiano de Lucas I-II, al describir los acontecimientos no menos reales de la Infancia de Juan y de Jesús, sienta la necesidad psicológica de hacer hablar en verso a determinados personajes del relato que, sin ser precisamente los protagonistas — éstos (Juan y Jesús) eran entonces muy

(33) En la “novela” de José y Aséneth, canta José una bendición en favor de Aseneth (8,10-11), y Aseneth una confesión (12,2-11). Véase Marc PHILONENKO, *Joseph et Aséneth*. Introduction, texte critique traduction et notes (Leyden, E.J. Brill, 1968).

niños—, iluminen el sentido y alcance de lo que está sucediendo. Solo si le faltaba inventiva —y no parece ser un iliterato— se podría pensar que hubiera requisado en campo ajeno composiciones extrañas. Lo normal en su tiempo era escribirlas por su cuenta.

8. — Pienso, pues, que un estudio sereno y objetivo de la historia de los insertos poéticos en la narrativa bíblica del A.T. confirmará la sólida posición de quienes sostenemos que en Lucas I-II es uno mismo el autor de la prosa y de los cánticos.

* * *

Los partidarios de considerar los insertos poéticos en pasajes narrativos como piezas extrañas al autor del relato en prosa suelen argüir de las escasas referencias que en tales composiciones poéticas se encuentran con respecto al contexto o al personaje a quien se atribuyen.

Olvidan estos autores que la lírica hebrea se caracteriza precisamente por su tendencia a superar las circunstancias personales del que canta, elevándose con la mayor naturalidad a consideraciones de carácter comunitario o general. Recuérdense, por ejemplo, las lamentaciones individuales o colectivas del Salterio, donde la calamidad personal o comunitaria que motiva el salmo resulta difícil de identificar por las escasas referencias que a ellas hace el salmista, preocupado primariamente por la expresión de su confianza en el auxilio de Yahvéh, o por el recuento de los beneficios genéricos de Dios en quien se apoya. Y no se diga que los salmos han llegado a nosotros desconectados de su circunstancia histórica y que, al no aparecer insertos en un relato concreto al que se refieran, no tenían por qué ser tan explícitos en esa referencia como hay derecho

a esperar cuando recurren en labios de un personaje en un relato histórico. El achaque es general en la lírica hebrea. Incluso cuando una pieza poética se inserta en una historia, como expresión de los sentimientos de algún personaje del relato, las referencias a las circunstancias históricas de quien lo pronuncia no suelen ser abundantes.

Se me dirá que eso mismo demuestra su incorporación artificiosa.

Y no lo niego.

Siempre será artificioso poner en labios de un personaje histórico una composición poética improvisada. Nadie se imagina *realmente* a Lamek recitando a sus esposas el bárbaro canto a la venganza de Gen 4,23-24; ni a María, la hermana de Moisés, acompañando con un tímpano el cántico de Ex 15 a la otra orilla del Mar Rojo, inmediatamente después del prodigio. No es mucho más verosímil que los interminables cantos de los personajes de ópera al morir, la escena de un Jacob despidiéndose en verso de sus 12 hijos (Gen 49), o de un Moisés bendiciendo también en verso a las 12 tribus momentos antes de morir (Dt 33), o de un David en situación semejante según 2 Sam 23,1-7. No es presumible que Débora y Baraq compusieran juntamente y recitaran a dúo el cántico de Jueces 5 el mismo día de la batalla de Quisón.

Pero el artificio de colocar una pieza poética en labios de un personaje en un relato no prejuzga de manera uniforme el problema de su origen.

Habrà ocasiones en que la pieza lírica haya sido añadida posteriormente al relato. Yo no me atrevería a asegurarlo con certeza en ningún caso, ni siquiera cuando el poema contempla —como el de Ex 15— episodios muy posteriores al momento en que se dice que fue pronunciado (cfr. los vv. 12-17). Como pieza *realmente* cantada tras el paso del Mar Rojo no es aceptable; pero cabe que la pusieran en labios de los

protagonistas de aquel suceso el autor que la compuso y el autor del relato del Exodo, tanto si son dos autores distintos como si se trata de uno mismo. No veo por qué no pudo hacer el autor del relato del Exodo la inserción que pudo hacer un interpolador tardío, ni veo por qué no pudo componer él mismo la pieza que pudo intercalar. El único caso cierto de añadiduras posteriores — literaria y críticamente documentadas — es el de los himnos deuterocanónicos de Daniel (Dn 3,24-45. 52-90) y el de las oraciones igualmente deuterocanónicas de Mardoqueo y Ester en el libro griego de Ester.

Muchas veces, sin duda, fue el autor del relato el que insertó composiciones poéticas que, relacionadas con el tema, habían llegado hasta él. Posiblemente en la mayoría de los casos figuraban bajo el nombre de los personajes cuya historia está refiriendo el autor que hace el inserto. Tal era seguramente el caso de Lamék, Jacob, Moisés, Débora y Baraq, Ana la madre de Samuel, etc. sin que la atribución tradicional dirima favorablemente la cuestión de su autenticidad literaria. Quizá en ocasiones la atribución fuese acertada, por ejemplo en el caso de la elegía de David por la muerte de Saúl y Jonatán (2 Sam 1,17-27), o de los salmos recogidos en diversos contextos históricos (el 18 en 2 Sam 22; el 105 en 1 Cron 16,8-22; el 96 ibidem vv. 23-33; el 106 ibidem vv. 34-36), o del oráculo de Isaías 27,21-35 reproducido en 4 Re 19,21-34.

Por lo general, las piezas insertas contienen una breve referencia al episodio del protagonista que se acaba de historiar (alusión al prodigio del Mar Rojo en Ex 15,4-10; a la esterilidad de Ana en 1 Sam 2,5). A veces — como en el cántico de Débora y Baraq (Jueces 5) — aparecen recogidos hasta los más mínimos detalles del relato en prosa; y sin embargo, la dificultad de conciliar ambas versiones del hecho — la poética y la narrativa — constituyen en este caso un argumento irrefutable de la diversidad de autores para una v otra.

Creo que se puede y se debe dar un paso más.

Tengo el convencimiento de que hay ocasiones en que el propio autor del relato *inventa* las piezas líricas que pone en boca de sus personajes.

Paso por alto los mencionados cánticos deuterocanónicos de Daniel y de Ester, que — sobre todo, estos últimos — fueron inventados por los redactores griegos de ambos libros. No parece se pueda negar que sean obra del autor original los parlamentos poéticos del libro canónico de Daniel (2,20-23; 4,7-14; 7,23-27), y menos aún las descripciones poéticas claramente redaccionales de 1 Mac (1,25-28; 1,36-40; 3,3-9; 3,45; 14,4-15).

Sospecho que pertenece al relato original de Jonás el salmo de acción de gracias que se dice cantó el profeta recalcitrante en el vientre de la ballena (Jon 2, 3-10). No veo razón alguna, literaria ni crítica, para asegurar — como se hace generalmente sin aducir ninguna prueba — que se trata de una interpolación posterior. Sigo sin ver por qué no pudo el autor original de Jonás *poner* en sus labios lo que se dice *haber puesto* un interpolador tardío. Si el libro ya es tardío, y no hay ningún testigo de que faltara en él este cántico ¿cuándo se hizo la interpolación?

Lo mismo se diga de los parlamentos poéticos que los autores de Judit y Tobías ponen en boca de sus protagonistas con tanta profusión.

La conclusión me parece evidente.

Existe en los escritores hebreos de época tardía una moda literaria que los lleva a inventar parlamentos poéticos y ponerlos en boca de su personajes (históricos o fingidos).

Si en un principio — especialmente en el Pentateuco — se limitaban a insertar en el relato piezas recibidas por tradición, es verosímil y parece probable que poco a poco se animaran a introducir composiciones propias, imitando la vaguedad y escasez de referen-

cias concretas entre los cánticos y la narración, que caracterizaba a los insertos tradicionales. En la literatura hebrea decadente, la frecuencia de estos insertos poéticos propios se hace cada día mayor (Judit, Tobías, Daniel, 1 Mac) con el riesgo de perder altura lírica y de convertirse en expresión puramente prosaica, aunque versificada, de los sentimientos normales de los personajes.

El autor judío-cristiano del relato lucano de la Infancia se encontró con esta moda y se ajustó a ella. Siguiendo la costumbre ancestral de expresar en forma rítmica los oráculos divinos — fórmula muy usada ya en el Pentateuco y recogida como si fuera obligado por la literatura profética—, el autor original de Lucas 1-2 vierte en parlamentos poéticos las palabras de Gabriel a Zacarías (Lc 1,13-17.19-20) y a la Virgen (Lc 1,30-33.35-37), las alabanzas de Isabel a María (Lc 1,42-45), el anuncio de los ángeles en Belén (Lc 2,10-12.14), y la bendición-presagio del anciano Simeón (Lc 2,34-35).

Aparte de ello, resume los sentimientos de tres de sus personajes en tres piezas líricas independientes (Magnificat, Benedictus y Nunc Dimittis), de corte clásico en cuanto a la hechura sálmica, aunque reflejando —sobre todo, en el Benedictus— el gusto literario decadente, reiterativo y barroco, del hebreo tardío. Hay en las tres composiciones la imprescindible y escueta referencia a la circunstancia histórica donde la pieza se inserta; pero el autor se eleva enseguida a las consideraciones generales que son de rigor en el caso, conforme al uso tradicional en la salmodia hebrea. Un tributo evidente a la moda tardía es el tejido de materiales bíblicos anteriores —especialmente sálmicos— que reemplaza.

CAPÍTULO 3º

EL “MAGNIFICAT”

INTRODUCCIÓN

El primer cántico, que como tal —no como simple parlamento rítmico— aparece en labios de un personaje en el Evangelio lucano de la Infancia, es el *Magnificat* (Lc 1,46-55).

La importancia de este himno es excepcional para la Iglesia, que desde los primeros siglos lo viene empleando diariamente en el Oficio de Vísperas. Tal importancia es debida —aparte de su valor intrínseco— a la creencia de que refleja los sentimientos de la Santísima Virgen tras conocer el misterio de la Encarnación del Verbo en sus entrañas.

La inteligencia adecuada de su maravilloso contenido exige previamente responder a los numerosos problemas críticos que hoy se debaten en torno al llamado cántico de María.

A. — ANOTACIONES DE CRÍTICA TEXTUAL

Si exceptuamos la exagerada importancia atribuida a la variante, representada por solo tres manuscritos de la *vetus latina*, según los cuales el *Magníficat* habría sido pronunciado por Isabel y no por María, la transmisión del texto de nuestro himno no presenta dificultades dignas de mención. De dicha variante nos ocupa-

remos con detenimiento al tratar de la atribución del Magnificat a María o a Isabel⁽¹⁾.

El resto de las diferencias textuales en la transmisión no tiene apenas relevancia exegética.

En el v. 47b los mss. D 983 así como las versiones latinas, siríacas y armenias leyeron *ἐν* en lugar de *ἐπὶ* (τῷ Θεῷ).

En el 49, frente a la lección *μεγάλα*, numerosos códices leen *μεγαλεῖα*.

La mayor fluctuación se observa en el v. 50 cuando se trata de ponderar la duración de la misericordia del Señor. Cuatro variantes presentan los manuscritos: *εἰς γενεάς καὶ γενεάς* — *εἰς γενεὰν καὶ γενεὰν* — *ἀπὸ γενεάς εἰς γενεὰν* — *εἰς γενεὰν γενεῶν*. La frecuencia con que las distintas fórmulas fueron empleadas por los LXX en su versión griega del Antiguo Testamento hizo sin duda que los copistas se sintieran tentados a sustituir la lectura existente por la que les vino a la memoria. De hecho la primera fórmula, que suelen preferir la ediciones críticas (*εἰς γενεάς καὶ γενεάς*) solo recurre dos veces en el Antiguo Testamento: en el Salmo 100(99),5 y en una variante de los códices A S a Prov 27,24. — La segunda (*εἰς γενεὰν καὶ γενεὰν*) es muy frecuente: Variante de A B a Salmo 33(32),11; Salmo 49(48),11; 79(78),13; 89(88),1.4; 102(101),12; 106(105),31; 119(118),90; 135(134),13; 146(145),10; Lam 5,19; Dan 3,33. — La tercera (*ἀπὸ γενεάς εἰς γενεὰν*) solo aparece dos veces: Salmo 10(9),6; 85(84),5. — Por último, la cuarta (*εἰς γενεας γενεῶν*) es también muy frecuente: Salmo 72(71),5; Is 51,8; 58,12; Joel 2,2; 3,20; Ecclus 39,9; Dan 6,26; Tob 13,11; Jdt 8,32...

Puramente gramaticales son las variantes del v. 51b entre el acusativo *ὑπερηφάνους* y el genitivo

(1) Véase más adelante, pp. 71-103.

ὑπερῆφανῶν, o entre el dativo διανοίᾳ y el genitivo διανοίας; así como la del v. 55b εἰς τὸν αἰῶνα — ἕως αἰῶνος.

B. ---OBSERVACIONES DE CRÍTICA LITERARIA

La problemática en este campo es muy abundante.

Se cuestiona la pertenencia o no del *Magnificat* al relato original de la Infancia. Se discute si el Evangelista lo puso en boca de María o de Isabel. Hay diversidad de opiniones sobre la procedencia de su autor. Algunos creen descubrir en el cántico diversas manos, o, en todo caso, ciertos retoques redaccionales del Evangelista.

Las diferentes cuestiones —y, sobre todo, sus respuestas— se interfieren unas con otras y hacen difícil metodológicamente su tratamiento. Resulta casi imposible evitar repeticiones. La incidencia de una determinada opinión en las diversas cuestiones planteadas obliga a repetir nombres y posturas. Considero preferible hacerlo así en beneficio de la claridad, y confío que los lectores lo preferirán también.

Una metodología racional exige agrupar las cuestiones por este orden:

1. —¿Es coherente el *Magnificat* con el relato donde se inserta? o se presenta como una pieza extraña? Los que defienden la segunda hipótesis ¿qué actividad redaccional atribuyen al autor que lo inserta?.

2. — Dentro del actual relato, y sea cual fuere la respuesta a las preguntas anteriores, ¿en boca de quién pone el Evangelista nuestro cántico? ¿Quién —según él— lo pronuncia: María o Isabel?

3. — En todo caso, ¿hay suficientes indicios en el *Magnificat* para determinar su procedencia ideológica y literaria? ¿Cuál podría ser ésta?

4. — ¿A qué género literario pertenece el *Magnificat*, y en qué medida puede ayudarnos para su interpretación el conocimiento de su estructura poética?

En el transfondo de esta problemática estará siempre la opinión que cada autor mantenga sobre las cuestiones generales que hoy se debaten en torno al Evangelio de la Infancia en San Lucas: existencia de un relato pre-lucano incorporado por el Evangelista, posibles estratos redaccionales del mismo, hipotético texto original semita (arameo o hebreo), intervención de Lucas en la traducción o actividad, al menos, del Evangelista como redactor final.

Por otra parte, la relación entre la exégesis del *Magnificat* y estas cuestiones críticas introductorias es recíproca. Ninguno de los dos cometidos debe realizarse sin tener en cuenta los resultados o, al menos, los datos del planteamiento del otro. La exégesis de nuestro canto no puede ser la misma si el *Magnificat* fue originalmente un salmo macabaico para dar gracias después de una batalla, que si fue compuesto expresamente por un autor judío-cristiano para exteriorizar los sentimientos de María al recibir las alabanzas de Isabel por el misterio de su Maternidad Divina. Pero, a su vez y viceversa, no sería legítimo establecer *a priori* el origen macabaico del *Magnificat* sin antes analizar debidamente el posible contenido mesiánico del mismo.

Metodológicamente está de moda conceder primacía a los planteamientos críticos, a veces absolutamente fantásticos, sobre los evidentes datos exegeticos. No faltan quienes prefieren hacer lo contrario, sin tener en cuenta lo razonable de algunos postulados críticos. El ideal será un equilibrio, tanto más sensato cuanto más difícil. Como se verá por nuestra exposición, el estudio de las cuestiones críticas que va por delante supone el análisis exegetico que viene des-

pués; éste, a su vez, ha tenido en cuenta los interrogantes que la sana crítica literaria obliga a formular.

I. — ¿ES EL MAGNIFICAT UNA PIEZA EXTRAÑA AL RELATO DONDE SE INSERTA?

Por muy extraño que pueda parecer, es curioso el hecho de que la inmensa mayoría de los autores que se ocupan del *Magnificat* piensen que su inclusión en el relato precedente y subsiguiente es forzada. Si exceptuamos a HARNACK que lo tiene por una pieza típicamente lucana⁽²⁾ y a los pocos seguidores de su tesis⁽³⁾, algunos de los cuales opinan que Lucas la añadió después de escribir el relato en prosa, la casi totalidad de los que escriben sobre el tema consideran el Magnificat como un “pegote”⁽⁴⁾.

(2) Adolf HARNACK, *Das Magnificat der Elisabeth (Lk 1,46-55) nebst einigen Bemerkungen zu Lk 1 und 2*, en “Sitzungsberichte der königlich-Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin” 27 (1900) 538-556. El mismo estudio aparece reproducido en *Studien zur Geschichte des Neuen Testament und der alten Kirche. 1. Zur neutestamentlichen Textkritik* (Arbeiten zur Kirchengeschichte, 19) (Berlin-Leipzig, de Gruyter, 1931) p. 62-85.

(3) Se suelen citar GOULDER, SANDERSON, SPARK, TURNER, KUMMEL...

(4) Cfr. Joh. HILLMANN, *Die Kindheitsgeschichte Jesu nach Lukas*, en “Jahrbücher für protestantische Theologie” 17 (1890) 192-261, especialmente p. 204; Daniel VÖLTER, *Die Apokalypse des Zacharias im Evangelium des Lukas*, en “Theologisch Tijdschrift” 30 (1896) 244-269; *Die evangelischen Erzählungen von der Geburt und Kindheit Jesu kritisch untersucht* (Strassburg, Heitz, 1911); A. LOISY (François Jacobé), *L'origine du Magnificat*, en RHLR 2 (1897) 429; A. HILGENFELD, *Die Geburts- und Kindheitsgeschichte Jesu (Lk 1,5-II,52)*, en ZWTh 44 (1901) 177-235; FR. SPITTA, *Das Magnificat, ein Psalm der Maria und nicht der Elisabeth*, en *Theologischen Abhandlungen: Eine Festgabe zum 17 Mai 1902 für Heinrich Julius Holtzmann* (Tübingen, Möhr, 1902) 63-94; *Die chronologischen Notizen und die Hymnen in Lk 1 und 2*, en ZNTW 7 (1906) 281-317, especialmente 305s.; LADEUZE,

Las explicaciones del fenómeno son muy diversas. Como más adelante veremos al tratar de la procedencia ideológica y literaria de nuestro cántico⁽⁵⁾, para unos el *Magnificat* es un salmo judío preexistente⁽⁶⁾;

De l'origine du Magnificat et de son attribution dans le troisième Evangile à Marie ou à Elisabeth, en RHE 4 (1983) 623-644, especialmente p. 641; Paul HAUPT, *The Prototype of the Magnificat*, en "Zeitschrift für der deutschen Morgenländischen Gesellschaft" 58 (1904) 617-632, especialmente p. 617; *Magnificat and Benedictus*, en "American Journal of Philology" 40 (1919) 64-75, especialmente p. 65; Martin DIBELIUS, *Die urchristliche Überlieferung von Johannes dem Tauffer* (Göttingen, 1911) p. 74; J. Gresham MACHEN, *The Hymns of the first chapter of Luke*, en "The Princeton Theological Review" 10 (1912) 1-38; Erich KLOSTERMANN, *Handbuch zum Neuen Testament II: Die Evangelien* (Göttingen, 1919) p. 374s; Hermann GUNKEL, *Die Lieder in der Kindheitsgeschichte Jesu bei Lukas*, en Festgabe A. von Harnack zum siebenzigsten Geburtstag (Tübingen, Möhr, 1921) 43-60; Maurice GOGUEL, *Au seuil de l'Evangile. Jean Baptiste* (Paris, 1928) p. 73s; Jacques MARTY, *Etudes des textes cultuels de prière contenus dans le Nouveau Testament*, en RHPH 9 (1929) 234-268; 366-376 concretamente p. 372; Harald SAHLIN, *Der Messias und das Gottesvolk* (Uppsala, Alqvist, 1945) p. 175; VIELHAUER, *Das Benedictus des Zacharias*, en ZThK 49 (1952) 255-272, concretamente p. 257. El mismo trabajo aparece recogido en VIELHAUER, *Aufsätze zum Neuen Testament* (München, Kaiser Verlag, 1965) 28-46; P. WINTER, *Magnificat and Benedictus - Maccabean Psalms?*, en "Bulletin of the John Ryland's Library" 37 (1954) 328-347, repetido bajo el título *Le Magnificat et le Benedictus, sont-ils des Psaumes macchabéens?*, en RHPH 36 (1956) 1-17; Edmund FLOOD, *The Magnificat and Benedictus*, en "Clergy Review" 51 (1966) 205-210; S. BENKO, *The Magnificat: A history of the Controversy*, en JBL 86 (1967) 263-275; Douglas JONES, *The Background and Character of the lucan Psalms*, en JTS 19 (1968) 19-50, especialmente pp. 47ss; F. GRYGLEWICZ, *Die Herkunft der Hymnen des Kindheitsevangeliums des Lukas*, en NTS 21 (1975) 265-273; Raymond E. BROWN, *The Birth of the Messiah* (New York, Doubleday, 1977) pp. 348ss.

⁽⁵⁾ Véase más adelante, pp. 104-114.

⁽⁶⁾ Así, por ejemplo, HILLMANN, LOISY, HILGENFELD, SPITTA, HAUPT, MACHEN, GUNKEL, VIELHAUER, WINTER, BENKO...

estos autores piensan que la inserción en el relato es prelucana, aunque el Evangelista acaso lo retocó⁽⁷⁾. Quienes, por el contrario, opinan que el *Magnificat* es una pieza de origen cristiano⁽⁸⁾, piensan que Lucas la incorporó al relato prelucano o bien a la narración en prosa que él mismo había compuesto⁽⁹⁾.

Los argumentos en que se basan unos y otros para considerar el *Magnificat* una pieza extraña en el contexto del relato donde se inserta, son bastante endeblés.

1. — Se suele insistir en el *sabor eminentemente viejotestamentario* del contenido. Pero eso no es exclusivo del *Magnificat*, sino que se percibe de igual manera en el contexto narrativo que le antecede y sigue. Este predominio de acento viejotestamentario se explicaría suficientemente en el supuesto de que su autor —tanto del himno como del relato en prosa— fuera un judío-cristiano cuidadoso de que sus personajes se expresen como lo que son: fronterizos entre ambos Testamentos y educados preferentemente en los textos literarios del Antiguo.

2. — La *ausencia de referencias al contexto y al personaje* en cuyos labios aparece (Isabel o María), es para muchos (Hillmann, Spitta Ladeuze, Gächter, Brown...) argumento convincente de su inserción forzada en el relato. Claro que si tal referencia existe —v.g., en el versículo 48, el anuncio de que la protagonista “será llamada bienaventurada por todas las

(7) Así piensa también Paul GÄCHTER, *Maria im Erdenleben* (Neutestamentliche Marienstudien) (Innsbruck-Wien-München, 1955)³ pp. 40-42.

(8) Por ejemplo, LADEUZE, MARTY, JONES, GRYGLEWICZ...

(9) Así BROWN, *The Birth of the Messiah* (New York, Doubleday, 1977) p. 347s. GRYGLEWICZ, *Die Herkunft der Hymnen des Kindheitsevangeliums des Lukas*, en NTS 21 (1974/75) 265-273 piensa que Lucas los tradujo e incorporó.

generaciones" como acaba de ser llamada María por Isabel (v. 45)— autores serios como BROWN⁽¹⁰⁾ no dudan en afirmar, con evidente petición de principio, que tal versículo, precisamente por hacer referencia a un personaje del contexto, debe ser considerado como interpolación lucana⁽¹¹⁾.

Ya a LADEUZE le preocupaba que María no respondiera en su cántico a lo que le dijo Isabel⁽¹²⁾. PAUL GÄCHTER llega a decir que, si el *Magnificat* se hubiera compuesto para expresar los sentimientos de María, sería una imperdonable falta de educación no decir ni palabra a Isabel⁽¹³⁾.

Me remito, para la refutación general de esta objeción, a cuanto más arriba dejo dicho sobre los insertos poéticos en la narrativa bíblica⁽¹⁴⁾.

En nuestro caso concreto, la referencia del *Magnificat* al contexto narrativo, en cuanto a María que lo pronuncia, es discreta pero suficiente. La protagonista agradece que Dios se haya fijado en la poquedad de su

⁽¹⁰⁾ R. E. BROWN, *The Birth of the Messiah* (New York, Doubleday, 1977) p. 348, nota 28. No es la única razón por la que Brown piensa que Lc 1,48 es una interpolación lucana (cfr. pp. 356, 357, 360s., 379, nota 16, etc.). Brown piensa que Lucas es el autor literario original del relato en prosa. No cree que pueda serlo de los himnos, claramente viejotestamentarios. Cuando éstos coinciden con la prosa, se ve la mano de Lucas.

⁽¹¹⁾ H. GUNKEL, *Die Lieder in der Kindheitsgeschichte Jesu bei Lukas*, en *Festgabe für A. Harnack* (Tübingen, Möhr, 1921) pp. 43-60 sostiene (p. 58) que Lc 1,48 es interpolado porque contiene alusiones personales, y, por cierto, a un hecho ya pasado, lo cual no se aviene con su idea de que el *Magnificat* es un himno escatológico.

⁽¹²⁾ P. LADEUZE, *De l'origine du Magnificat et de son attribution dans le troisième Evangile à Marie ou à Elisabeth*, en RHE 4 (1903) 623-644, concretamente p. 636s.

⁽¹³⁾ Paul GÄCHTER, *Maria im Erdenleben* (Innsbruck-Wien-München, 1955)³ p. 45.

⁽¹⁴⁾ Véase más arriba, pp. 25-60.

persona, designada aquí con el título de δούλης αὐτοῦ (v. 48a) que ella misma se había dado al responder al ángel: ἰδοὺ ἡ δούλη Κυρίου (v. 38). Y se atreve a predecir que la llamarán bienaventurada todas las generaciones (μακαριοῦσιν με πᾶσαι αἱ γενεαί) (v. 48b), como acaba de llamarla Isabel: μακαρία ἡ πιστεύσασα (v. 45): εὐλογημένη σὺ ἐν γυναιξίν (v. 42). El reconocimiento de que Dios ha hecho en ella cosas grandes (ἐποίησέν μοι μεγάλα ὁ δυνατός del v. 49) rima con la frase empleada por el ángel para asegurarla de que Dios obrará el portento de la concepción virginal: ὅτι οὐκ ἀδυνατήσῃ παρὰ τοῦ Θεοῦ πᾶν ῥῆμα (v. 37). Y las afirmaciones de los famosos aoristos de los versos 51-53 son la comprobación gustosa de lo que Dios ha hecho con su esclava, elevado a la categoría de constantes providenciales o modos habituales de proceder en Dios.

Considerar interpoladas estas referencias porque resultan muy claras, y concluir luego de ello que el resto debe ser una pieza extraña al relato en prosa porque carece de tales referencias, siempre me ha parecido —dicho sea con el máximo respecto a quienes lo propugnan— algo científicamente poco serio.

3. — Que *el estilo del Magnificat sea menos lucano* que el del resto de la narración tampoco es argumento de recibo en contra de su pertenencia original al relato. Siempre es distinto —aunque se trate de un mismo autor— el estilo empleado en una composición poética del que se emplea al componer una pieza narrativa. Sea quien fuere —Lucas u otro— el autor del *Magnificat* y de su enclave narrativo, las diferencias entre una pieza y otra no son mayores que las que necesariamente deben existir entre un relato y un salmo. En todo caso, no son suficientes para exigir autor diverso. Personalmente pienso que no es lucano ni el estilo de la narración en prosa (Lc 1-2) ni el del *Magnificat*. Que este se parezca menos al estilo habitual de Lucas

es comprensible: el estilo de Lucas que conocemos es exclusivamente narrativo.

4. — No tiene mucha más fuerza a favor de la inclusión forzada del *Magnificat* en su contexto narrativo el hecho de que *el relato corra muy bien sin el cántico* (LADEUZE, HARNACK, BROWN, etc.), y la incongruencia de que, tras un parlamento de nueve versículos, se diga en Lc 1,56 que “María permaneció *con ella* como tres meses y se volvió a su casa”. Suelen decir (SPITTA, LADEUZE, etc.) que la lejanía de Isabel debería haber obligado a repetir su nombre en lugar de indicarlo solamente con el pronombre *οὐν αὐτῇ*; la suplencia por el simple pronombre supone proximidad literaria e indica, por tanto, que el autor de la narración no supone ambas menciones —la nominal y pronominal de Isabel— separadas por el largo paréntesis poético. No pudo ser él, según esto, quien compuso o incorporó el *Magnificat*.

La observación estilística parece muy atinada desde la sicología del lenguaje. Pero pasa por alto la sicología normal del escritor. Alguna vez, en algún escrito mío, he intercalado —sin decir que era mía, porque me daba vergüenza— una composición en verso de 18 líneas, y puedo asegurar que, al continuar el escrito en prosa, lo he unido normalmente con lo que precedía a la inserción poética, como si ésta no existiese.

5. — Sobre el fútil argumento de que esta intervención de la Virgen *rompería la tónica de silencio* que el autor del relato atribuye a María, y que por ello el *Magnificat* debe considerarse interpolación, me ocuparé más adelante al hablar de la atribución del cántico a María o a Isabel, por ser una de las razones que se aducen en favor de ésta⁽¹⁵⁾.

En conclusión: No considero probada la inserción del *Magnificat* en el relato como pieza extraña.

(15) Véase más adelante, pp. 98-100.

Estimo solidamente probable que tanto la narración en prosa como el *Magnificat* provienen de un mismo autor, que ciertamente no fue Lucas, aunque la traducción griega presenta retoques típicamente lucanos.

II. — EL MAGNIFICAT, ¿CÁNTICO DE MARÍA O DE ISABEL?

La cuestión fundamental del origen del *Magnificat*, que estudiaremos más adelante⁽¹⁶⁾, se vió complicada desde el principio de su planteamiento con el problema secundario de su atribución por el Evangelista a María o a Isabel.

No se trata de las opiniones más o menos fantásticas formuladas por los críticos, sobre quién pronunciaba el *Magnificat* en hipotéticos estadios anteriores del relato prelucano que el Evangelista incorporó⁽¹⁷⁾. Se trata de precisar en labios de quién lo coloca el autor del Tercer Evangelio.

Así entendida, la cuestión apasionó desproporcionadamente los ánimos durante varias décadas, y convirtió el pequeño problema crítico en una especie de guerra religiosa entre católicos y protestantes, empeñados respectivamente en atribuir o en negar a María el honor de haber sido la autora del *Magnificat* (¡!).

(16) Véase más adelante, pp. 104-114.

(17) Sabido es que Daniel VÖLTER en *Die Apokalypse des Zacharias im Evangelium des Lukas*, en "Theologisch Tijdschrift" 30 (1896) 224-269 concretamente pp. 254ss. defiende que en el original baptista el *Magnificat* figuraba como cántico de Isabel tras la anunciación que Gabriel le hizo sobre el nacimiento de Juan, y que luego el adaptador cristiano traspasó a María como hizo con la Anunciación. Lo mismo repite en *Die evangelischen Erzählungen von der Geburt und Kindheit Jesu kritisch untersucht* (Strassburg, Heitz, 1911), p. 16ss. H. SAHLIN, que en *Der Messias und das Gottesvolk* (Uppsala, Alqvist, 1945) pp. 287-306 piensa que el proto-Lucas ponía el *Benedictus* en boca de Ana la profetisa, sostiene en las pp. 175s. que el *Magnificat* figuraba allí en labios de Zacarías.

Ya P. WERNLE⁽¹⁸⁾ en 1904 protestaba contra el desmesurado crecimiento, por este motivo, de la literatura en torno al *Magnificat*. Y poco antes P. LADEUZE⁽¹⁹⁾ en 1903 llamaba la atención sobre el hecho de que, mientras en Alemania el problema se extendía al origen del *Magnificat* y a su atribución a María o a Isabel, en Francia se limitara a este último extremo.

Metodológicamente, son dos cuestiones distintas que conviene analizar por separado, aunque históricamente hayan sido abordadas a la vez.

La atribución del *Magnificat* a María o a Isabel fue, en su origen, una simple cuestión de crítica textual que, si se hubiera mantenido en ese ámbito, no habría producido el apasionamiento que suscitó durante muchos años, y que hoy afortunadamente ha quedado reducido a sus justos límites.

Se comprende que, cuando la atribución del himno a María o a Isabel se consideraba inseparable de su composición literaria por una u otra, tuviera importancia el problema. No así en nuestros días, cuando nadie piensa ya que los personajes en cuyos labios se ponen los himnos de la Infancia según San Lucas pronunciaran literalmente esas palabras que el relato les atribuye. Si la cuestión sigue interesando hoy es desde otros presupuestos muy distintos: Interesa primordialmente la intención del Evangelista. Y para ello no es indiferente saber si puso tales expresiones en boca de éste o aquel personaje de su relato.

Desde esta perspectiva lo estudiaremos nosotros.

Trataremos de seguir con objetividad la historia de

(18) En su recensión a *Theologische Abhandlungen. Festgabe zum 17 Mai 1902 für H. J. Holtzmann* (Tübingen, Möhr, 1902) publicada en "Göttingische gelehrte Anzeigen" 166 (1904) 516-520, al criticar el artículo de Fr. Spitta aparecido en aquel Homenaje.

(19) *Art. citado* más arriba, nota 12.

la controversia, que entraña lecciones utilísimas para la actitud de los exegetas en cualquier época y sobre cualquier materia.

1. — Origen e historia de la controversia.

Aunque generalmente se piensa que el iniciador fue LOISY⁽²⁰⁾ en 1893, y así lo mantiené en 1957 R. LAURENTIN⁽²¹⁾ y en 1967 Stephen BENKO⁽²²⁾, quien se lamenta de que esa gloria se pretenda atribuir a Harnack, realmente Loisy tanto en su libro de 1893 como en sus posteriores artículos sobre el tema⁽²³⁾ aprovecha en favor de la atribución del *Magnificat* a Isabel los argumentos que en 1980 presentaba Johannes HILLMANN⁽²⁴⁾ para probar que no podía haber sido compuesto para ser cantando por María.

— Todo arranca de una nota textual de B. F. WESTCOTT y F. J. A. HORT que en su obra *The New Testament in the original Greek* (Cambridge, Macmillan, 1881) y en la p. 52 de su Apéndice al tomo 2 titulado *Notes on selected readings* mencionan la

(20) A. LOISY, *Les Evangiles Synoptiques*, en *L'Enseignement biblique* (1893) pp. 35-36.

(21) René LAURENTIN, *Traces d'allusions étymologiques en Luc 1-2*, en "Biblica" 38 (1957) 1-23, donde ofrece (pp. 19-23) una nota sobre *La controverse sur l'attribution du Magnificat*.

(22) Stephen BENKO, *The Magnificat. A History of the Controversy*, en JBL 86 (1967) 263-275.

(23) Bajo el pseudónimo de François JACOBÉ, *L'origine du Magnificat*, en RHLR 2 (1897) 424-432. En la misma RHLR 6 (1901) p. 278 nota, Loisy confiesa que era suyo el artículo publicado bajo el nombre de François Jacobé. Volvió sobre el tema en la misma Revista, vol. 6 (1901) 286s. al hacer la recensión de la crítica de su teoría por O. BARDENHEWER; y en 8 (1903) 288s. respondiendo a las observaciones de M. LEPIN.

(24) Joh. HILLMANN, *Die Kindheitsgeschichte Jesu nach Lukas kritisch untersucht*, en "Jahrbücher für protestantische Theologie" 17 (1890) 192-261. Toca el tema del *Magnificat* en las pp. 197-206.

variante aislada de tres manuscritos de la Vetus Latina (a = Vercell. del s. IV; b = Veron. del V; y l = Rhedig. del VIII) que en Lc 1,46 leen: *Et ait Elisabeth*. Los ilustres críticos piensan que es una corrupción de la lectura común: *Et ait María*.

— Inmediatamente se hace eco de esta lección variante, así como de los testimonios de Ireneo y de Orígenes en este mismo sentido que había notado Tischendorf, el exegeta protestante Johannes HILLMANN⁽²⁵⁾ en un estudio en el que por primera vez se niega rotundamente la autenticidad mariana del *Magnificat* y su pertenencia al autor original del Evangelio de la Infancia⁽²⁶⁾. Según Hillmann, el *Magnificat* no puede ser obra de un cristiano, puesto que habla en puro language judío sin referencia alguna a Jesús Mesías. Es un himno netamente judío, como el cántico de Ana o el Salterio canónico o los Salmos de Salomón. Tal vez originariamente fuera el cántico de acción de gracias de una madre por el feliz regreso de su hijo que habría estado en la guerra —contra los romanos, probablemente—. (¡Téngase en cuenta esta opinión al examinar más adelante la que luego orquestará Paul Winter!). El salmo —sigue diciendo Hillmann— no le va a María de ninguna manera. No se nos ha dicho que estuviera llena del Espíritu Santo como se ha dicho hace poco de Isabel y se dirá enseguida de Zacarías; de ser un cántico para ser pronunciado por María, iría mejor inmediatamente después de la Anunciación; no viene a

(25) Véase la nota anterior.

(26) B. WEISS en *Leben Jesu* I,233 y en *Kritisch-esegetisches Handbuch zum Lukas*, 273 duda si lo dijo María o lo puso en sus labios el autor del Evangelio; BLACK en *Synoptische Erklärung der drei Evangelien*, I,54 cree que la base son palabras de María; y Fr. GODET en *Commentaire sur l'Évangile de S. Luc* (Neuchâtel, 3ª ed. 1888) sostiene que es de María y que no pudo ser compuesto por un autor que escribe después del año 70.

cuento en el contexto el énfasis del ἀπὸ τοῦ νῦν del v. 48; los aoristos de los vv. 51ss como el resto del cántico nada dicen del Mesías... Estando así las cosas —concluye Hillmann— no es de extrañar que los tres manuscritos latinos señalados por Westcott-Hort sustituyan a María por Isabel, cosa que no hubieran podido hacer si el *Magnificat* contuviera claras alusiones al Mesías (!!).

Lo importante de la opinión de Hillmann sobre el *Magnificat* es su convencimiento sobre el origen judío pre-lucano. Solo incidentalmente —y sin que le interese gran cosa— habla de la atribución a Isabel por los Mss latinos y los testimonios de Ireneo y Orígenes. Pero sus argumentos para probar que no es un himno mesiánico recurrirán posteriormente orquestados por los partidarios de la atribución a Isabel.

— DANIEL VÖLTER⁽²⁷⁾ en 1896 sostenía que el *Magnificat* perteneció originariamente a un Apocalipsis de Zacarías donde debió figurar en labios de Isabel, a la que originariamente también se refería la Anunciación que, retocada, ha pasado a ser protagonizada por María. También esta idea de la pertenencia del *Magnificat* a un escrito de origen baptista reaparecerá más tarde en WINTER y VIELHAUER⁽²⁸⁾.

— Un elemento nuevo en la controversia iba a ofrecer en 1897 la publicación por DOM G. MORIN⁽²⁹⁾ [

(27) Daniel VÖLTER, *Die Apokalypse des Zacharias im Evangelium des Lukas*, en "Theologisch Tijdschrift" 30 (1896) 224-229. Vuelve sobre el tema en *Die evangelischen Erzählungen von der Geburt und Kindheit Jesu kritisch untersucht* (Strassburg, Heitz, 1911), donde asegura que fue él quien propuso en su artículo de 1896 "zum erst Mal den Nachweis dass das sogenannte Magnificat ursprünglich nicht ein Lobgesang der Maria, sondern nur der Elisabeth gewesen sein kann".

(28) Véase más adelante.... p. 106.

(29) Dom G. MORIN, *Deux passages inédits du "De Psalmodiae bono" de Saint Niceta*, en RB 6 (1897) 286-288. Aquí se limita a dar la noticia. Luego, el mismo año, publicaba el

de dos textos de San Nicetas, Obispo de Remesiana (en la actual Yugoslavia) hacia el año 400, en los que, enumerando los cánticos que se usan en la Iglesia, dice: *Cum Elisabeth Dominum anima nostra Magnificat*. Evidentemente el Obispo de Remesiana depende de manuscritos latinos de Italia y de los Balcanes, como los que ya reseñaban Westcott-Hort; pero los partidarios de la atribución del *Magnificat* a Isabel pensaron tener a su favor un testimonio más de crítica textual.

— Ya los primeros oponentes a esta atribución del *Magnificat* a Isabel hicieron notar la poca consistencia de los argumentos externos deducidos de la crítica textual. Así, por ejemplo, A. DURAND ⁽³⁰⁾ intentaba ya explicar la duplicidad de atribución (a Isabel, los tres mencionados códices de la *Vetus Latina*, y a María, el resto de los códices en lengua original y en todas las demás versiones) por una lectura original griega que no incluyera ningún nombre, sino simplemente *καὶ εἶπεν*, como hacen también 4 manuscritos de la Vulgata que tienen solo: *Et ait*. Todos habrían pensado lógicamente que la que contestaba era María, mientras que alguno, al no ver mencionado nuevo sujeto, pensó que seguiría siéndolo Isabel que estaba hasta el momento en el uso de la palabra ⁽³¹⁾.

texto en *Le "De Psalmodiae bono" de l'évêque Saint Niceta: redaction primitive d'après le ms. Vatic. 5729*, en "Revue Benedictine" 14 (1897) 385-397. Hay una edición mejor, publicada por C. H. TURNER en JTS 24 (1923-24) 225-252, donde el sermón se titula "*De utilitate hymnorum*", y los *passages* en cuestión recurren en IX,16 (p. 238) y XI,11 (p. 239).

⁽³⁰⁾ A. DURAND, *L'origine du Magnificat*, en RB 7 (1898) 74-77 contra François Jacobé.

⁽³¹⁾ De la misma opinión se muestra A. LOISY en *Evangiles synoptiques* I,303 al cual se adhiere M. GOGUEL, *Au seuil de l'Evangile* (Paris, 1928), p. 72; H. GUNKEL, *Die Lieder in der Kindheitsgeschichte Jesu bei Lukas*, en *Festgabe A. von Harnack* (Tübingen, Möhr, 1921) 43-60 piensa que no se com-

— En 1900 entra en liza A. HARNACK ⁽³²⁾. Sin mencionar a Loisy cuyos escritos sobre el particular parece desconocer, defiende la atribución a Isabel por los endeble argumentos textuales entonces conocidos — prácticamente por los tres manuscritos de la *Vetus Latina*, puesto que no conoce todavía el *refuerzo* de los textos de Nicetas — y por 5 razones de crítica interna que desarrolla ampliamente: a) Que solo de Isabel se dice (v. 41) — y no de María — que estuviera llena del Espíritu Santo; b) Que la fórmula introductoria, si pretendía introducir a la Virgen, debió decir *εἶπεν δὲ* y no *καὶ εἶπεν*, por tratarse de persona distinta a la que venía hablando; c) La fórmula conclusiva *ἔμειπεν σὺν αὐτῇ* no se puede decir de María con referencia a Isabel, puesto que ésta queda ya muy lejos en el v. 45 (debió decir: *σὺν Ἑλισάβετ*); d) María, silenciosa en el resto del Evangelio, se habría salido aquí incomprensiblemente de su estilo habitual; e) La analogía del *Magnificat* con el cántico de Ana, que daba gracias a Dios por haberla librado de su esterilidad, obliga a referir el himno a Isabel que era estéril.

Extrañamente Harnack sostiene que el *Magnificat* fue compuesto directamente en griego por San Lucas.

— Casi con los mismos argumentos, contemporáneamente — sin conocer o, al menos, sin citar a Harnack — defendía L. CONRADY ⁽³³⁾ la atribución del *Magnificat* a Isabel.

pagina con el estilo hebreo poner seguidos dos parlamentos rítmicos del mismo personaje.

⁽³²⁾ Adolf HARNACK, *Das Magnificat der Elisabeth (Lk 1,46-55) nebst einigen Bemerkungen zu Luk 1 und 2*, en "Sitzungsberichte der kgl. Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin" 27 (1900) 538-566; recogido en *Studien zur Geschichte des Neuen Testament und der Alten Kirche* (Berlin, De Gruyter, 1931) I,62-85.

⁽³³⁾ L. CONRADY, *Die Quelle der kanon. Kindheitsgeschichte Jesu. Ein wissenschaftlicher Versuch* (Göttingen, Vandenhoeck, 1900) pp. 47-49.

— Pero la tesis tuvo abundantes y prestigiosos opositores.

Mencionaremos los más importantes:

A. HILGENFELD ⁽³⁴⁾ sostiene que Lucas atribuyó el *Magnificat* a María; pero piensa, como ya había sugerido Hillmann, que es un salmo hebreo preexistente y, más en concreto, un canto de victoria puesto en labios de Judit tras la muerte de Holofernes.

Fr. SPITTA, en un primer estudio ⁽³⁵⁾, examina y refuta los cinco argumentos principales de Harnack (pp. 63-76) y, tras exponer la opinión de Völter, concluye (p. 77) que se debe admitir a la base del *Magnificat* un escrito judío (religiosamente judío, no lingüísticamente hebreo). Asimismo rechaza como insuficientes los argumentos de crítica textual aducidos por Harnack (pp. 91-94). En un trabajo posterior ⁽³⁶⁾ sigue manteniendo que es un salmo de origen judío que no guarda relación alguna con el contexto de Lc 1-2; no pertenecía, pues, al relato original y fue sin duda añadido por el Editor, como el *Benedictus* y el *Nunc Dimittis*. No puede ser atribuido a Isabel sino a María, ya que la protagonista dice que la llamarán bienaventurada (*μακαριοῦσω μέ*) e Isabel acaba de llamar *μακαρία* a María. Los pequeños detalles que parecen oponerse a la atribución a María son para Spitta prueba solamente de que el cántico no perte-

⁽³⁴⁾ A. HILGENFELD, *Die Geburts- und Kindheitsgeschichte Jesu* (Lc 1,5-2,52), en ZWTh 9 (1901) 177-235.

⁽³⁵⁾ Fr. SPITTA, *Das Magnificat, ein Psalm der Maria und nicht der Elisabeth*, en *Theologische Abhandlungen. Festgabe zum 17 Mai 1902 für H. J. Holtzmann* (Tübingen, Möhr, 1902) 63-94; se reafirma en *Zur Diskussion über das Magnificat*, en "Monatschrift für Gottesdienst und kirchliche Kunst" 7 (1902) 357-358 (contra Köstlin).

⁽³⁶⁾ Fr. SPITTA, *Die chronologischen Notizen und die Hymnen in Lc 1 und 2*, en ZNW 7 (1906) 281-317, especialmente 304ss. y 310-312.

necía al relato original, sino que fue insertado posteriormente en él.

D. BARDENHEWER hizo asimismo una refutación contundente de la opinión de Harnack ⁽³⁷⁾, llamando la atención sobre el hecho de que los argumentos del profesor alemán eran los mismos que había esgrimido Loisy.

Finalmente LADEUZE ⁽³⁸⁾ interviene en la polémica con profunda sensatez y moderación. Distingue el doble problema de la atribución y del origen del *Magnificat*. En cuanto al segundo punto, considera suficientemente probado por Harnack y Loisy que el *Magnificat* no pertenece al relato original de la Infancia, aunque fuera — como lo es — el himno de acción de gracias de la Madre del Mesías (p. 625). En cambio, la atribución a Isabel le parece absolutamente infundada. Nada valen los argumentos de crítica interna. No considera aceptable la conjetura, propuesta por Durand, de un original griego καὶ εἶπεν (sin indicación de sujeto y que hubiera dado ocasión a la doble lectura siguiente: María e Isabel); para él la confusión hubo de ser de algún copista latino que, al leer MARIA MAGNIFICAT, suprimió MARIA (p. 629). El examen interno, según Ladeuze, favorece positivamente la atribución a María: ¿En qué mujer pensar cuando la autora habla a Dios de la bajeza de su esclava, sino en la que pocos versículos antes (v. 38) acaba de llamarse tal? ¿Quién puede llamarse *bienaventurada* sino la que acaba de ser llamada así por Isabel (v. 45)? ¿Cómo pudo cantarlo Isabel que hace un momento sólo encontraba palabras para ensalzar a su prima?

(37) Otto BARDENHEWER, *Ist Elisabeth die Sängerin des Magnificat?* en "Biblische Studien" 6 (1901) 189-200.

(38) P. LADEUZE, *De l'origine du Magnificat et de son attribution dans le troisième Evangile à Marie ou à Elisabeth*, en RHE 4 (1903) 623-644.

De ser Isabel la cantora, el lugar para el *Magnificat* sería tras el versículo 25 (pp. 629-631).

— Dos años después del trabajo de A. Harnack, en 1902, H. A. KÖSTLIN⁽³⁹⁾ aduce, como una prueba más en favor de la atribución del *Magnificat* a Isabel, determinados textos de la antigua liturgia griega. Pero P. NILLES demostraba al año siguiente que los textos litúrgicos aducidos por Köstlin no pertenecen a la iglesia griega primitiva como él pretendía, sino que son de origen eslavo muy tardío⁽⁴⁰⁾.

— Una comunicación de F. JUBARU en el Congreso Mariano de Roma de 1904 vino a debilitar todavía más la frágil consistencia de los argumentos deducidos de la crítica textual en favor de la atribución del *Magnificat* a Isabel⁽⁴¹⁾. La variante exclusiva de los tres manuscritos de la *Vetus Latina* arriba mencionados, que leen en Lc 1,46: *Et ait Elisabeth*, se explicaría —según Jubaru— por la tendencia reconocida de dichos manuscritos a suprimir lo que consideran menos decoroso para María; aquí habrían cambiado la autora del *Magnificat*, porque no les parecía digno hablar de su *bajeza* (v. 48) refiriéndose a María.

— Todavía dos contribuciones más pretendieron valorizar desde el campo de la patrística la fuerza del testimonio externo a favor de la atribución del *Magnificat* a Isabel. E. TER-MINASSIANTZ piensa que un manuscrito de la versión armenia del *Adversus Haere-*

(39) H. A. KÖSTLIN, *Das Magnificat (Lk 1,46-55). Lobesang der Maria oder Elisabeth?*, en ZNW 3 (1902) 142-145; art. *Magnificat* en *Realencyclopédie für protest. Theologie und Kirche* 12 (1903) 71-75.

(40) P. NILLES, *Über die Sängerin des Magnificat*, en ZKTh 27 (1903) 375-376.

(41) F. JUBARU, *Le Magnificat, expression réelle de l'âme de Marie. Révindication critique contre M. Loisy et autres*. Comunicación leída en el Congreso Mariano de Roma (Diciembre de 1904) y publicada en las Actas del Congreso (Roma, Desclée, 1905).

ses de Ireneo parece indicar que en dicha obra 4,7,1 el Obispo de Lyon atribuía el *Magnificat* a Isabel ⁽⁴²⁾. Por su parte, Th. BARNS añade al conocido testimonio de San Nicetas el de San Cirilo de Jerusalén que en su *Catechesis* 17,6 habría atribuido también el *Magnificat* a Isabel ⁽⁴³⁾. Pero F. E. B(rightman) en un postscriptum de 12 líneas al mismo artículo (p. 453) demuestra que el texto de Cirilo en cuestión no trata del *Magnificat*. Dice simplemente que “seipsam Elisabeth beatam praedicavit”; pero es después de citar el “Unde hoc mihi...?” del versículo 43 y sin mención alguna del *Magnificat*.

Y ya no se observan grandes novedades en los partidarios de una y otra postura durante los años siguientes ⁽⁴⁴⁾.

(42) E. TER-MINASSIANTZ, *Hat Irenäus Luk 1,46 Μαριαμ oder Ελισάβετ gelesen?*, en ZNW 7 (1906) 191-192.

(43) Th. BARNS, *The Magnificat in Niceta of Remesiana and Cyril of Jerusalem*, en JTS 7 (1905-1906) 449-453.

(44) Entre los partidarios de la atribución a María hay que mencionar aunque añaden muy pocos datos nuevos a la discusión: J. H. BERNARD, *The Magnificat*, en “Expositor”, serie 7, 3 (1907) 193-206 (Lc lo atribuye a Maria; pero ella no hizo otra cosa que apropiarse modificándolo un cántico pre-existente); T. W. CRAFER, *The connexion between St. Jude and the Magnificat*, en “Interpreter” 4 (1908) 187-191 (curioso argumento en favor de la autenticidad mariana: Las claras semejanzas entre Lc 1,46.47.49b.51 y Judas 24.25 se explicarían por las semejanzas entre madre e hijo, toda vez que Judas era hermano de Jesús!!!); C. W. EMMET, *Should the Magnificat be ascribed to Elisabeth?*, en “Expositor” serie 7, 8 (1909) 521-529 (es de María, pero la lectura original debió ser sencillamente καὶ εἶπεν); A. E. BURN, art. *Magnificat* en *Dictionnary of Christ and the Gospel* de J. HASTINGS, vol. 2 (1909), 101a-103b; P. GEORGELIN, *Le Magnificat: authenticité*, comunicación leída en el Congreso Mariano Bretón de Guingamp en septiembre de 1910 y publicada en las Actas del mismo (Saint Brieuc, Prudhomme, 1911) 205-211; G. S. HITCHCOCK, *The Magnificat, its Author and Meaning*, en “American Catholic Quarterly Review” 32 (1907) 623-640; S. PERRET, *Le “Magnificat”*, en “Revue Thomiste” 19 (1911) 565-590;

— Especial importancia suelen conceder los autores que se ocupan de esta controversia a la intervención de la Pontificia Comisión Bíblica en 1912 ⁽⁴⁵⁾. Se trata del punto IV en la *Respuesta de la P. C. B. de 28 de junio de 1912 sobre el autor, el tiempo de composición y la verdad histórica de los Evangelios según San Marcos y San Lucas*, que aborda directamente la cuestión de la atribución del *Magnificat*: “Si los documentos rarísimos y enteramente singulares en que se atribuye el cántico *Magnificat*, no a la Bienaventurada Virgen María, sino a Isabel, pueden en modo alguno prevalecer contra el concorde testimonio de casi todos los códices, así del texto griego original como de las

RONGY, *Le Magnificat, son origine et son attribution*, en “Rev. Ecclés. de Liège” 7 (1911-1912) 297-312; J. GRESHAM MACHEN, *The Hymns of the First Chapter of Luke*, en “Princeton Theological Review” 10 (1912) 1-38, que aparece resumido en el cap. IV de *The Virgin Birth of Christ* (New York y London, Harper, 1930) pp. 88-98 (Lc lo atribuyó a María, pero lo encontró compuesto al margen de la narración).

Entre los defensores de la atribución a Isabel merece especial atención Francis CRAWFORD BURKITT, que en la introducción a la obra de A. E. BURN, *Niceta of Remesia* (Cambridge, 1905) había defendido la atribución a Isabel en su *Note on the biblical text used by Niceta* (pp. CLIII-CLIV). Más tarde, en contestación a J. Sarum que en la misma introducción escribió una *Additional note on the adscription of the Magnificat to Elisabeth* (pp. CLV-CLVIII) publicó un artículo titulado *Who spoke the Magnificat*, en JTS 7 (1906) 220-227 en el que aduce puntos de vista originales en favor de la atribución a Isabel que en su momento analizaremos. Aunque sin ninguna originalidad, pero en forma precisa y bien documentada defiende la atribución a Isabel James MOFFAT en su *Introduction to the Literature of the New Testament* (Edinburg, Clark, 1911) pp. 271-272.

⁽⁴⁵⁾ Cfr. R. LAURENTIN, *La controverse sur l'attribution du Magnificat* pp. 19-23 (especialmente p. 22), anejo a su artículo *Traces d'allusions étymologiques en Luc 1-2*, en “Biblica” 37 (1956) 435-456; 38 (1957) 1-23. Puede verse también Stephen BENKO, *The Magnificat: A history of the controversy*, en JBL 86 (1967) 263-275, especialmente p. 267.

versiones, y contra la interpretación que plenamente exigen no menos el contexto que la intención de la misma Virgen y la constante tradición de la Iglesia. — Resp.: Negativamente" (46).

Pienso que esta intervención de la Pontificia Comisión Bíblica no ha influido gran cosa en el curso ulterior de la controversia. Porque, si bien es cierto que a partir de entonces ningún autor católico ha defendido la atribución a Isabel (47), tampoco antes la había defendido ninguno fuera del modernista Loisy; y no es presumible que el documento pontificio influyera para nada en la postura favorable a la atribución a María sostenida por algunos protestantes con posterioridad a 1912 (48). La mayoría de los autores protes-

(46) AAS 4 (1912) 463-465. Cfr. texto bilingüe en S. MUÑOZ IGLESIAS, *Documentos Bíblicos* (Madrid, B.A.C., 1955) nn. 433-441, pp. 371-375; Denzinger, n. 2158.

(47) Merecen ser notados: A. CELLINI, *Il Magnificat*, en "La Scuola Cattolica", serie 5, 11 (1916) 325-341; 413-425; 527-538; WIRTZ, *Das Magnificat*, en "Pastor Bonus" 29 (1916) 289-301; 345-353 (especialmente pp. 294-501); A. BRASSAC, *L'origine du Magnificat*, en RA 33 (1921-1922) 251-255; L. FONCK, *Magnificat in ore Virginis assumptae*, en VD 2 (1922) 227-232; J. VILAR, *L'autenticitat mariana del Magnificat*, en AST 1 (1925) 45-70; LAGRANGE, *Evangile selon Saint Luc* (Paris, 1927) 4 éd. p. 44s.; F. DESCY, *De cantici Magnificat origine et authentia*, en "Coll. Namurc." 21 (1926-1927) 225-233; U. HOLTZMEISTER, *Que penser de l'opinion qui attribue le Magnificat à Sainte Elisabeth?*, en AmCl 46 (1929) 65-67; P. GÄCHTER, *Maria im Erdenleben* (Innsbruck, 1954) p. 132-137; G. ROSCHINI, *Il "Magnificat" cantico della Vergine*, en "Marianum" 31 (1969) 260-323...

(48) Destacan entre éstos Theodoro ZAHN, *Das Evangelium des Lukas* (Leipzig, Deichert, 1913) p. 98-109 y especialmente en el *Excursus III: Über die Sängerin des Magnificat* (pp. 745-751); Hermann GUNKEL, *Die Lieder in der Kindheitsgeschichte Jesu bei Lukas*, en *Festgabe A. von Harnack zum siebenzigsten Geburtstag* (Tübingen, 1921), el cual en la p. 46 n. 1 advierte la incongruencia de dos parlamentos rítmicos seguidos en boca de una persona; K. H. RENGSTORF, *Das Evangelium nach Lukas* (Göttingen, Vandenhoeck, 1949) p. 29.

tantes que se ocuparon del tema después de esa fecha siguieron inclinándose por la atribución a Isabel ⁽⁴⁹⁾.

2. — *Valoración de los argumentos en favor de la atribución a Isabel.*

Nos limitaremos a este aspecto de la controversia, porque los partidarios de la atribución a María casi nunca han pretendido aducir ni valorar las razones existentes en favor de su postura. Era tan evidente la unanimidad en la atribución del *Magnificat* a María que, tratándose como se trata de una cuestión histórica, se consideraba como algo adquirido. Bastaba como razón la unanimidad de los códices del Tercer Evangelio que siempre atribuyen a María el cántico. Lucas, pues, se lo atribuyó y no hay motivos para poner en duda esta atribución, ni se estiman necesarios ulteriores argumentos para demostrarla. Se podrá cuestionar si realmente *María compuso el himno y lo pronunció*, o si es una ficción literaria. Pero ese no era el tema de discusión.

En cambio, determinados testimonios discrepantes que en época remotísima parecen haber estimado

(49) Véanse G. R. BOWEN, *John the Baptist in the New Testament*, en "Amer. Journ. Theol." 16 (1912) 96-106; B. S. EASTON, *The Gospel according St. Luke* (New York, 1926); Maurice GOGUEL, *Au seuil de l'Evangile* (Paris, 1928) p. 72; J. RANDELL HARRIS, *Mary or Elisabeth?*, en "Exp. Times" 41 (1929-1930) 266s.; *Again the Magnificat*, ibidem 42 (1930-1931) 188-190; E. KLOSTERMANN, *Das Lukasevangelium* (Tübingen, Mohr, 1929) pp. 17-18; John Martin CREED, *The Gospel according to St. Luke* (London, Macmillan, 1930) p. 22; Em. HIRSCH, *Frühgeschichte des Evangeliums* (Tübingen, Mohr, 1941) II, 173; J. W. J. GEERTS, *Het Bezoek van Maria aan Elisabeth*, en "Ons Geestelijk Leven" 30 (1954) 171-178; P. WINTER, *Magnificat and Benedictus-Maccabaeian Psalms*, en "Bull. John Ryland's Library" 37 (1954) 328-347 (especialmente p. 336, n. 1); J. G. DAVIES, *The adscription of the Magnificat to Mary*, en JTS 15 (1964) 307-308; Stephen BENKO, *The Magnificat: A history of the controversy*, en JBL 86 (1967) 263-275.

que el Evangelista se lo atribuyó a Isabel, provocaron estudios que, tras minucioso examen interno del himno y su contexto literario e histórico, llevarían al ánimo de algunos críticos el convencimiento de que el autor del Tercer Evangelio habría puesto el *Magnificat* en labios de Isabel y no de María. Estos se creyeron en el deber de aducir argumentos en favor de su postura.

No es legítimo, en materia de crítica literaria, amparar una postura en el *principio jurídico* de que el derecho está, por prescripción, a favor de la creencia tradicional concebida como posesión pacífica sin más. Pero es lógico que sea en esos casos el innovador quien presente las razones que tiene para discrepar.

Los partidarios de atribuir el *Magnificat* a Isabel se amparan en determinados testimonios de crítica textual e histórica que presentan a Isabel como autora del mismo, y aducen argumentos del examen interno del cántico y de su contexto que parecen favorecer dicha atribución.

La crítica externa. — Los testimonios externos a favor de la atribución del *Magnificat* a Isabel son muy escasos y de muy escaso valor. La totalidad de los códices griegos del Tercer Evangelio atribuyen expresamente el *Magnificat* a María, leyendo en Lc 1,46: *καὶ εἶπεν Μαριαμ*. Con la misma unanimidad es atribuido a María en la mayoría de las antiguas versiones del N.T. salvo en tres manuscritos de la *Vetus Latina* que leen: *Et ait Elisabeth*. Loisy, Bardenhewer y Lepin hablan de cuatro manuscritos latinos que leerían simplemente: *Et ait*, según el testimonio que citan de Tischendorff, pero que Spitta y Ladeuze aseguran no encontrarse en el lugar citado de Tischendorff ⁽⁵⁰⁾.

⁽⁵⁰⁾ El lugar citado es TISCHENDORF, *Novum Testamentum graece* (8ª ed. 1869) I, 420.

Se comprende, según esto, que todas las ediciones críticas del Nuevo Testamento, sin excepción, consideren como textualmente indudable la lectura que atribuye el *Magnificat* a María.

De hecho, los tres testimonios de la *Vetus Latina* que leen en Lc 1,46 *Et ait Elisabeth* no tienen categoría suficiente para crear problema serio de crítica textual. Son —como ya apuntaron WESTCOTT-HORT en 1881— los códices a = Vercell. del siglo IV; el b = Veron. del V; y el l* = Rhedig. del s. VIII⁽⁵¹⁾. F. JUBARU⁽⁵²⁾ observa que pertenecen a una familia que propende a silenciar lo que considera en desdoro de María (probablemente no les gustó que la autora hable de su *bajeza*).

Esto no obstante, los partidarios de la atribución del *Magnificat* a Isabel han montado sobre ellos una artificiosa discusión. Los esfuerzos por concederles mayor valor han ido en dos direcciones distintas.

Para unos, la lectura original debió ser *καὶ εἶπεν Ἐλισάβετ*, puesto que, según ellos, si la lección original hubiera sido *Μαριαμ*, no sería explicable la sustitución por *Ἐλισάβετ*, y sí al contrario: argumentación bien endeble, aun en la hipótesis de que las variantes en la transcripción de los códices hubieran de ser siempre lógicas y razonables; pero, de todos modos, muy discutible. ¿Por dónde llegó la lección verdadera a estos códices tardíos de una versión antigua, si la totalidad de los manuscritos del texto original y aun de la misma versión que ellos representan la desconoce

(51) Cfr. B. F. WESTCOTT y F. J. A. HORT, *The New Testament in the original Greek* (Cambridge, Macmillan, 1881), tomo II, apéndice titulado *Notes on selected readings*, p. 52.

(52) Véase más arriba, nota 25. F. JUBARU, *La magnificat, expression réelle de l'âme de Marie. Révindication critique contre M. Loisy et autres*. Comunicación leída en el Congreso Mariano de Roma (diciembre 1904) y publicada en las Actas del Congreso (Rome, Desclée, 1905).

con anterioridad a ellos? ¿Qué es más fácil de explicar: la peregrina lectura de estos tres códices aislados si la lección verdadera es la representada por la mayoría aplastante de los demás, o esa lectura unánime de la atribución a María si la verdadera hubiera sido la que lo atribuye a Isabel?

Para otros, entre ellos ya Loisy en 1897, la lectura original habría sido *καὶ ἐῖπεν* (sin indicación de sujeto), como creen que ocurre —apoyándose equivocadamente en Tischendorff— en los cuatro manuscritos latinos fantasmas que se dice leían: *Et ait*. Esta lectura supondría que el Evangelista atribuyó el Magnificat a Isabel, que era la que venía hablando hasta aquel momento. La carencia de sujeto en dicha lectura presuntamente original —que extrañamente, por cierto, no ha quedado testificada por ningún manuscrito griego de los que han llegado a nosotros y a lo que parece por ningún manuscrito de ninguna versión— habría motivado la doble lectura conocida: unos añadieron *Elisabeth* (porque era la que venía hablando), y otros *María* (por devoción e ésta). Loisy cree saber, incluso, el orden de dichas añadiduras: *primero*, Isabel; *luego* María⁽⁵³⁾.

Aparte de ser gratuitas y contrarias a los testimonios de la crítica textual, estas afirmaciones resultan ilógicas. En todo caso, sus contrarias no son menos lógicas. No se ve muy razonable que, habiendo sido la lección original o la primera añadidura la que atribuye el *Magnificat* a Isabel, no hubiera dejado huella en ningún manuscrito griego de los varios miles que han llegado a nosotros y que unánimemente conservan la añadidura hipotéticamente más tardía. Tampoco resulta muy razonable que, si la lectura original fue *καὶ ἐῖπεν*, se sintieran movidos a añadir

(53) François JACOBÉ (= Loisy), *L'origine du Magnificat*, en RHLR 2 (1897) p. 428 y 432.

Isabel por ser la que inexorablemente exigía el contexto; si era así y nadie pensaba otra cosa, ¿por qué era necesario explicitarlo? Y si no estaba tan claro, ¿cómo se sabe que la primera añadidura fue *Isabel*? ¿Como se pudo caprichosamente arrebatarse a la madre del Bautista la autoría del himno? Cuesta trabajo creer que fuera solo por devoción a *María*.

Aun en la hipótesis de una lección original que dijera simplemente *καὶ εἶπεν*, las cosas hubieran podido también suceder razonablemente al revés: Una primera asignación mayoritaria a *María* por entenderse que la fórmula introducía interlocutor nuevo, y una posterior atribución a *Isabel* por obra de algún copista sagaz que creyera descubrir en la expresión ambivalente la indicación de que seguía hablando la que venía haciéndolo anteriormente.

En todo caso, y en el transfondo de estas hipótesis textuales, quedaría por saber cuál fue la intención del autor del Evangelio, que es la que en último término interesa. Poco importa que los lectores posteriores hubieran manifestado sus preferencias en uno u otro sentido. WILLIAMS⁽⁵⁴⁾ llega a suponer que Lucas eligió voluntariamente esa forma ambigua: El sabía que el original del relato que él incorporó se lo atribuía a *Isabel*; pero quiso dejarlo deliberadamente impreciso para que se pudiera atribuir a *María*. Es mucho saber. Y no me refiero a Lucas, sino a Williams.

La tradición patristica. — Conscientes de la poca autoridad que en sí mismos pueden ofrecer los exigüos testimonios explícitos de la crítica textual, los partidarios de atribuir el *Magnificat* a *Isabel* intentan buscar un refuerzo en los Santos Padres y escritores eclesiásticos antiguos.

(54) G. O. WILLIAMS, *The Baptism in Luke's Gospel*, en JTS 45 (1944) 31-38 (la referencia en la p. 37s).

Lo encontraron —aunque endeble— en la doble afirmación de SAN NICETAS, Obispo de Remesiana en Dacia, alrededor del año 400⁽⁵⁵⁾; en algunos manuscritos de las versiones latina y armenia del *Adversus Haereses* 4,7,1 de SAN IRENEO⁽⁵⁶⁾; y en un testimonio de ORIGENES (*Homilia VII* sobre San Lucas) según la versión de S. Jerónimo. No tuvieron aceptación los pretendidos hallazgos de testimonios favorables a Isabel en las antiguas liturgias griegas⁽⁵⁷⁾ y en los escritos de San Cirilo de Jerusalén⁽⁵⁸⁾.

⁽⁵⁵⁾ La noticia había sido comunicada por Dom G. MORIN, *Deux passages du "De Psalmodiae bono" de Saint Niceta*, en RB 6 (1897) 282-288 concretamente pp. 286s. El texto había sido publicado por el mismo Dom G. MORIN, *Le "De Psalmodiae bono" de l'évêque Saint Niceta: redaction primitive d'après le ms. Vatic. 5729*, en "Revue Benedictine" 14 (1897) 385-397 (el texto en pp. 390-397). En el mismo año François JACOBÉ (= Loisy) se hacía eco de la noticia y explotaba el valor del argumento a favor de la atribución a Isabel en su art. *L'origine du Magnificat*, en RHLR 2 (1897) 424-432.

⁽⁵⁶⁾ La observación en cuanto a la versión latina había sido recogida por TISCHENDORF, *Novum Testamentum graece* (8ª ed. 1869) I, 420. La conocían ya en 1892 Bernhard y Johannes WEISS, *Die Evangelien des Markus und Lukas* (8ª ed. Göttingen, Vandenhoeck, 1892) p. 308. La incorpora a sus argumentos François Jacobé. De un manuscrito armenio con la misma atribución a Isabel en este pasaje de Ireneo habla E. TER-MINASSIANZ, *Hat Irenäus Luk 1,46 Μαριαμ oder 'Ελισάβετ gelesen?*, en ZNW 7 (1906) 191-192.

⁽⁵⁷⁾ Véase más arriba, notas 23 y 24. H. A. KÖSTLIN, *Das Magnificat (Lk 1,46-55), Lobesang der Maria oder Elisabeth?*, en ZNW 3 (1902) 142-145, y en su art. *Magnificat* en *Realencyclopädie für protest. Theologie und Kirche* 12 (1903) 71-75 quiso deducir que no pudo ser María la autora del Magnificat, ya que la liturgia griega primitiva cantaba en Maitines el Magnificat a la Virgen. Aparte de que a nadie convence la deducción, P. NILLES, *Über die Sängerin des Magnificat*, en ZKTh 27 (1903) 375s. demostró que los textos aducidos por Köstlin no pertenecen a la liturgia griega primitiva, sino que son de procedencia eslava tardía.

⁽⁵⁸⁾ Véase más arriba, nota 27. Cfr. Th. BARNS, *The Magnificat in Niceta of Remesiana and Cyril of Jerusalem*, en JTS 7 (1905/6) 449-453.

El texto de San Nicetas es suficientemente claro: “Nec Elisabeth, diu sterilis, edito de repromissione filio, Deum de ipsa anima magnificare cessavit” (*De utilitate hymnorum*, IX,15s.). “Cum Elisabeth Dominum anima nostra Magnificat” (*Ibidem*, XI,11)⁽⁵⁹⁾. Sin embargo, el testimonio del Obispo de Remesiana no amplía el cuadro geográfico y cronológico de los mss. de la *Vetus Latina* que atribuyen el *Magnificat* a Isabel y cuyo influjo pudo muy bien extenderse desde Italia a los próximos Balcanes.

En cuanto a San Ireneo, desconocemos el original griego de *Adversus Haereses* 4,7,1; pero en la misma obra 3,10,1 el Santo Obispo de Lyon atribuye abiertamente el *Magnificat* a María⁽⁶⁰⁾.

Mayor peso tendría —si fuera auténtica— la observación de Orígenes, ya que demostraría la existencia en el siglo II de manuscritos griegos del Tercer Evangelio con la atribución a Isabel. Dice así: “Invenitur Beata María, sicut in aliquantibus exemplaribus reperimus, prophetare. Non enim ignoramus quod secundum alios codices et haec verba Elisabeth vaticinetur. Spiritu itaque Sancto tunc repleta est Maria, quando caepit in utero habere Salvatorem” (*In Luc. Homil. VII*: MG 13, 1817; ML 26,247). Los críticos, sin embargo, ven en esta frase atribuida a Orígenes, más que una afirmación del alejandrino, un prurito de erudición de su traductor, que conocía tal vez manuscritos con esa rara lectura; o, más probablemente, el influjo en la transmisión de la obra jeronimiana de

⁽⁵⁹⁾ Cfr. C. H. TURNER, *Niceta of Remesiana. Introduction and Text of “De Psalmodyae bono”*, en JTS 24 (1923/24) 225-26, donde se demuestra que el título verdadero de la obra de San Nicetas era *De utilitate hymnorum* (Las citas en las pp. 238 y 239 respectivamente).

⁽⁶⁰⁾ El propio LOISY, *Chronique biblique*, en RHLR 8 (1903) 287-303 reconoce (pp. 288s) que no es válido el argumento que se intenta deducir de la autoridad de Ireneo.

algún copista conocedor de la variante en la Vetus Latina.

Las razones internas. — De todos modos, la posibilidad —aunque remota— de una lectura original que favoreciera la atribución del *Magnificat* a Isabel, hizo que los partidarios de dicha atribución acumularan en favor de la misma razonamientos deducidos del examen interno del cántico y de su contexto inmediato en Lucas 1-2, que conviene reseñar y valorar.

Por el orden en que Harnack las enumera y expone, estas razones pueden reducirse a cinco.

1. — Ya Hillmann en 1890 y con extraña coincidencia sin citarlo —y, por supuesto, sin citarse unos a otros— Loisy, Harnack y Conrady coinciden en el empleo de un curioso argumento: Solo de Isabel se ha dicho antes (Lc 1,41) que *estaba llena del Espíritu Santo*, lo que parece ser condición requerida para cantar inspiradamente, como enseguida veremos que ocurre con Zacarías (Lc 1,67) y en cierta medida con Simeón (Lc 2,26s).

La conclusión de que, por ello, Isabel y no María debe ser la que canta el *Magnificat* resulta desmesurada.

En realidad no se vé por qué tal condición habría de ser necesaria, y menos aun que el autor del relato debiera dejar constancia de ese detalle. La expresión *estar lleno o llenarse del Espíritu Santo* ni se dice en la Biblia de todos los que pronuncian un cántico inspirado, ni se da siempre con esa finalidad específica. En otros términos, la relación entre pronunciar un cántico y estar lleno del Espíritu Santo el que lo canta no es en manera alguna necesaria. De hecho —como ya notó Fr. SPITTA⁽⁶¹⁾— muchos cánticos son intro-

(61) Fr. SPITTA, *Das Magnificat, ein Psalm der Maria und nicht der Elisabeth*, en *Theologische Abhandlungen*. Festgabe zum 17 Mai 1902 für Heinrich Julius Holtzmann (Tübingen, Möhr, 1902) 63-94. La referencia en pp. 67.

ducidos en el A.T. sin esa indicación: los de Moisés (Ex 15 y Dt 32), el de Débora (Jueces 5), el de Ana (1 Sam 2), el de David (2 Sam 22), el de Jonás (Jonás 2), el de Ezequías (Is 38), el de Judit (Judith 16), los de Tobías... No hace falta, pues, recurrir, como hace O. BARDENHEWER⁽⁶²⁾ repitiendo a Orígenes, a que el Espíritu Santo había venido sobre María con anterioridad ya en el momento de la Encarnación (Lc 1,35), si bien pudiera ser que este dato hubiera influido en el redactor para que no sintiera necesidad de repetir dicha indicación el comienzo del *Magnificat*.

Más aún: Tanto en la Biblia en general donde se da pocas veces, como en el resto de la obra lucana e incluso en los dos capítulos del Evangelio de la Infancia (Lc 1-2), la expresión *estar lleno del Espíritu Santo* muy rara vez se pone en relación con algún cántico. Ello hace innecesario que Isabel, de quien se ha dicho por otras razones que estaba llana del Espíritu Santo, tenga que ser la cantora del *Magnificat*.

En el A.T. no recurre nunca formalmente la expresión ἐπλήσθη πνεύματος ἁγίου o bien πλήρης πνεύματος ἁγίου⁽⁶³⁾. Se dan a veces fórmulas equivalentes, pero en sentido activo. El Espíritu (parte del que había en Moisés) ἐπαυσατο...ἐπ' αὐτοῦς (sobre los 70 Ancianos) καὶ ἐπροφήτευσαν (Num 11,25). De Besalel se dice por dos veces (Ex 31,3 y 35,31) que ἐνέπλησα αὐτὸν πνεῦμα θεῖον σοφίας καὶ συνέσεως concediéndole con ello una extraordinaria habi-

(62) O. BARDENHEWER, *Ist Elisabeth die Sängerin des Magnificat?*, en BS 6 (1901) 189-200.

(63) Únicamente el texto A de Eclus, 48,12 dice que Eliseo ἐπλήσθη πνεύματος ἁγίου, mientras que los demás códices leen — más en consonancia con 4 Re 2,9s — ἐνεπλήσθη πνεύματος ἁγίου, refiriéndose al espíritu de Elías mencionado en el estico anterior.

lidad artesana. En Sab 1,7 —y en otro sentido muy distinto— πνεῦμα Κυρίου πεπλήρωκε τὴν οἰκουμένην.

Tampoco abunda en los escritos rabínicos. P. SCHÄFFER⁽⁶⁴⁾ menciona únicamente *BamR* 13,20: “El (Moisés) y ellos (los 70 Ancianos) fueron llenos del Espíritu Santo (נתמלאו רוח ק’). Ellos fueron llenos con espíritu santo del espíritu de Moisés. A Moisés, con todo, no le faltó...” (Referencia a Num 11,25).

En el Nuevo Testamento, fuera de los escritos lucanos, tampoco aparece la fórmula en cuestión. En *Hechos*, sin embargo, abunda; pero nunca se relaciona con ningún cántico. *Se llenan del Espíritu Santo* los discípulos el día de Pentecostés, y hablan en lenguas (*Hechos* 2,4). Lo mismo hacen los de la casa de Cornelio cuando sobre ellos ἐπέπεσεν el Espíritu Santo (*Hechos* 10,44ss), y los discípulos del Bautista catequizados por Pablo en Efeso cuando el Espíritu ἦλθεν sobre ellos (*Hechos* 19,6). *Se llenan del Espíritu Santo* los discípulos tras la curación del cojo por Pedro, y hablan la palabra de Dios con valentía (*Hechos* 4,31). *Llenos del Espíritu Santo y de sabiduría* habían de ser los destinados a servir las mesas de las viudas (*Hechos* 6,3), y *lleno de fe y del Espíritu Santo* era Esteban (*Hechos* 6,5), el cual en el momento de su martirio “como estuviera *lleno del Espíritu Santo*, mirando al cielo vio la gloria de Dios y a Jesús en pie a la derecha de Dios, y dijo: Veo los cielos abiertos y el Hijo del Hombre de pie a la derecha de Dios” (*Hechos* 7,55ss). *Lleno de Espíritu Santo* habla Pedro ante el Sanhedrín (*Hechos* 4,8), exhorta Bernabé a los fieles de Antioquía (*Hechos* 11,24) y maldice Pablo a Elymas (*Hechos* 13,9). Ananías dice a Saulo que le va a imponer las manos “para que

(64) Peter SCHÄFFER, *Die Vorstellung vom Heiligen Geist in der rabbinischen Literatur* (München, Kösel, 1972), p. 153.

recobres la vista y πλησθῆς πνεύματος ἁγίου" (Hechos 9,17).

Lo mismo ocurre en el Tercer Evangelio donde Jesús "lleno del Espíritu Santo se volvió del Jordán y fue llevado por el Espíritu al desierto" (Lc 4,1). "Jesús volvió de Galilea por la fuerza del Espíritu" (Lc 4,14). "Se alegró Jesús en el Espíritu Santo y dijo: Yo te bendigo, Padre,..." (Lc 10,21).

Finalmente, en Lucas 1-2 el concepto recurre, más o menos expreso, siete veces. Se dice que Juan Bautista "será lleno del Espíritu Santo" (Lc 1,15). "El Espíritu vendrá sobre tí" —se dice a María (Lc 1,35)—. "Isabel quedó llena del Espíritu Santo y exclamando con gran voz, dijo...." (Lc 1,41). "Zacarías, su padre, quedó lleno del Espíritu Santo y profetizó diciendo..." (Lc 1,67). "Y estaba en él (en Simeon) el Espíritu Santo" (Lc 2,25). "Le había sido revelado por el Espíritu Santo que no vería la muerte..." (Lc 2,26). "Movido por el Espíritu Santo vino al Templo" (Lc 2,27).

P. LADEUZE⁽⁶⁵⁾ nota que en Lucas 1-2 la expresión "llenarse del Espíritu Santo" indica que "el que habla enuncia un conocimiento sobrenatural recibido" (Isabel en 1,41; Zacarías en 1,67 y Simeón en 2,26). María en el Magnificat no muestra ningún conocimiento extraordinario, y por ello la expresión no era necesaria.

La observación no es muy convincente. En rigor, solo tres veces se habla expresamente de que alguien *esté lleno del Espíritu Santo*, y de las tres solo una (cuando se dice de Zacarías) se relaciona con un cántico inspirado. En el caso del Bautista (Lc 1,15) evidentemente nada tiene que ver con algo de ese tipo;

(65) P. LADEUZE, *De l'origine du Magnificat et de son attribution dans le troisième Evangile à Marie ou à Elisabeth*, en RHE 4 (1903) 623-644 (La referencia en p. 634).

y en Isabel (Lc 1,41) claramente hace referencia a los elogios que ésta dirige a María, aparte por supuesto del *Magnificat*. El pasaje es claro eco de Lc 1,15: Allí se anunciaba que el Bautista sería *lleno del Espíritu Santo desde el seno de su madre*; aquí juegan de nuevo *el seno de su madre* y la *plenitud del Espíritu Santo*, aunque referida esta última a Isabel.

A la luz, pues, del empleo bíblico de la fórmula, ni María tuvo necesidad de ser llena del Espíritu Santo para pronunciar el *Magnificat*, ni el hecho de que Isabel se presente como llena del Espíritu Santo exige que hubiera de manifestarlo entonando un himno.

2. — Un segundo argumento, de orden estilístico, que ya propusieron Harnack y Conrady, es que la introducción del *Magnificat* (καὶ εἶπεν Μαριάμ) debió decir —si pretendió introducir a María como interlocutora nueva que respondiera a Isabel— εἶπεν δὲ Μαριάμ. La fórmula actual καὶ εἶπεν... supone que sigue hablando el anterior sujeto, que en este caso era Isabel. Lo mismo ocurre en 1 Sam 1-2 donde los LXX, tras el discurso de Ana a Eli (1 Sam 1,26-28), dicen καὶ εἶπεν, sin indicación de nuevo sujeto, y así introducen el cántico en boca de Ana que era la que estaba hablando (⁶⁶).

O. BARDENHEWER (⁶⁷) observa atinadamente que en el propio Evangelio de la Infancia recurre la forma καὶ εἶπεν... para introducir cambio de interlocutor, como en Lc 1,18 donde Zacarías responde al ángel, y en Lc 1,30 donde el ángel responde a María. En

(⁶⁶) El TM pone en medio una doble nota redaccional. Al final de 1Sam 1,28 y tras el parlamento de Ana, dice: “Y adoraron allí a Yahvéh”. Esto le obliga a introducir el cántico en boca de Ana diciendo: “Y oró Ana y dijo”.

(⁶⁷) Art. cit. en la nota 46. LADEUZE en la p. 633 de su art. cit. en la nota 49 añade otros cuatro casos en el Evangelio de la Infancia de Lucas: 1,19.35; 2,10.49.

todo caso, aquí (Lc 1,46) la mención expresa del nuevo sujeto con su propio nombre disipa cualquier ambigüedad.

Por mi parte pienso que el argumento tiene aún menor fuerza, si suponemos que el autor traduce literalmente un texto hebreo (וְהָאֵלֹהִים) donde está clara la ambivalencia del *wau* (copulativo o adversativo, según los casos).

Otra cosa sería —para los que no admiten el recurso a un texto hebreo subyacente— la comprobación de que el texto griego original dijera simplemente *καὶ εἶπεν*. Estas palabras, sin mención de nuevo sujeto, nos inclinarían a pensar en la persona que en aquel momento estuviera hablando. Introducirían, no un nuevo interlocutor, sino una nueva fase en el parlamento anterior: Isabel, que hasta ahora hablaba con María, se dirigiría en este momento a Dios con un cántico. Pero ocurre que la lección *καὶ εἶπεν* es —como hemos visto— meramente conjetural y en manera alguna explica la presencia absolutamente mayoritaria de la lección *María* en lugar de la lección *Isabel*. Lo normal hubiera sido que todos pensaran en ésta.

3. — De tipo estilístico es igualmente el argumento que Loisy y Harnack creen encontrar a favor de la atribución del *Magnificat* a Isabel en el dato redaccional de Lc 1,56, según el cual *ἔμεινεν δὲ Μαριάμ σὺν αὐτῇ*.

Piensen Harnack y Loisy que, de haber sido María la cantora del *Magnificat*, lo correcto hubiera sido decir al final del cántico que María se quedó *con Isabel*, ya que referirse a ésta con un simple pronombre (*σὺν αὐτῇ*) resulta ininteligible habiéndola dejado en el ya remoto versículo 45. La conclusión de Harnack es que esta nota redaccional, tal como está, resulta incongruente si fue María quien pronunció el *Magnificat*; encaja, sin embargo, perfectamente en la hipó-

tesis contraria: María se quedó con la que acaba de recitar el *Magnificat*, que es Isabel ⁽⁶⁸⁾.

Corroborar, según BURKITT ⁽⁶⁹⁾ la fuerza de este argumento el hecho de que algunos manuscritos siríacos sientan la necesidad de sustituir *αὐτῇ* con la mención explícita de Isabel. Pero en realidad lo que hacen esos manuscritos siríacos es algo innecesario. Como observó BARDENHEWER ⁽⁷⁰⁾, en una proposición en la que María es el sujeto, la mujer indicada con el pronombre *αὐτῇ* no puede ser en este caso más que Isabel, el único personaje femenino hasta entonces mencionado.

LADEUZE reconoce que el argumento estilísticamente no carece de fuerza; pero no prueba, según él, que la autora del *Magnificat* deba ser Isabel, sino que el himno ha sido incorporado tardíamente a un previo relato en prosa, donde la frase del versículo 56 encaja a las mil maravillas después del 45 ⁽⁷¹⁾.

Todavía Harnack añade otra precisión, a propósito de esta nota redaccional, en favor de su teoría favorable a la atribución del *Magnificat* a Isabel: Si María hubiera sido la que pronunció el cántico, no era necesario que la nota redaccional de Lc 1,56 incluyera su nombre. Debía decir simplemente: "Y se quedó con Isabel casi tres meses". Si añade María, es porque no era ella la que acababa de hablar.

Tampoco vale mucho este argumento.

(68) Cfr. François JACOBÉ, *L'origine du Magnificat*, en RHLR (1897) p. 429.

(69) F. C. BURKITT, *Who spoke the Magnificat?*, en JTS 7 (1906) 220-227.

(70) Otto BARDENHEWER, *Ist Elisabeth die Sängerin des Magnificat?*, en "Biblische Studien" 6 (1901) 189-200.

(71) P. LADEUZE, *De l'origine du Magnificat et de son attribution dans le troisième Évangile à Marie ou à Elisabeth*, en RHE 4 (1903) 623-644 (la referencia en p. 636).

Frecuentemente, en el Antiguo Testamento, tras un cántico atribuido a un determinado personaje, se menciona al final su nombre en una nota redaccional que nos informa sobre lo que hizo a continuación:

-- Terminada la última trova de Balaam, comenta el autor de *Números*: "Luego se levantó Balaam y se fue de vuelta a su país" (Num 24,25).

-- Al final del largo cántico de Moisés en *Deuteronomio* 32, el texto griego añade, recogiendo la indicación de Dt 31,22: "Y Moisés escribió aquel día este cántico (esta ley) y se lo enseñó a los israelitas" (Dt 32,44). Por su parte el TM dice en este mismo lugar: "Fue Moisés y pronunció a oídos del pueblo todas las palabras de este cántico".

-- En el siguiente capítulo, tras la bendición en verso a los israelitas que se pone en boca de Moisés al morir (Dt 33,2-29), añade el redactor: "Moisés subió de las estepas de Moab al Monte Nebo" (Dt 34,1).

-- Después de poner en boca de David la elegía por la muerte de Saul y Jonatán, *que se dice tomada del Libro del Justo*, continúa el autor de 2 Sam: "Después de esto consultó David a Yahvéh diciendo..." (2 Sam 2,1).

-- Curioso resulta el caso de Tobías 12-15: Cuando desaparece el ángel Rafael de la presencia de Tobit y Tobías, ellos "alabaron a Dios y cantaron himnos dándole gracias por aquella gran maravilla de haberseles aparecido un ángel de Dios" (Tob 12,21). El capítulo 13 contiene un largo *Benedictus* —del todo ajeno al contexto— introducido simplemente con la fórmula: Y dijo. Al final (Tob 14,1) se añade: "Aquí acabaron las palabras de acción de gracias de Tobit".

4. -- Entre los argumentos de crítica interna que Harnack aducía en favor de la atribución del *Magni-*

ficat a Isabel figura uno de carácter psicológico: La atribución a María hace romper *el silencio característico de la Virgen* en el Evangelio de la Infancia.

Lo mismo había dicho ya tres años antes LOISY⁽⁷²⁾. Y lo mismo piensa LADEUZE⁽⁷³⁾ para quien estas expresiones líricas no le cuadran a María; Lucas habría encontrado el himno ya compuesto y se lo habría pegado al relato en prosa poniéndolo en boca de la Virgen, pero sin observar que no iba bien con el carácter silencioso del personaje. BURKITT⁽⁷⁴⁾ presenta el mismo argumento del silencio de María en forma mucho más rebuscada: El hecho de que Simeón cante (Lc 2,29-32) y hable (Lc 2,34-35) ante el silencio en ambos casos de María y de José, pide *por paralelismo* que sea un mismo personaje (Isabel) el que hable (Lc 1,42-45) y cante (Lc 1,46-55) ante el silencio de María (!!!). En línea de paralelismos no es menos pintoresca la sugerencia de Loisy que consideraba razonable un cántico en boca de Isabel, dado que también entona un cántico su marido Zacarías.

Personalmente pienso que el pretendido silencio de María ni es tan general como se dice, ni mucho mayor que el de otros personajes de la Infancia, incluida Isabel.

Cierto que la actitud preponderante de María en Lucas 1-2 es un *silencio meditativo* ante lo extraordinario de los acontecimientos que protagoniza y presencia: cuando oye el saludo del ángel y se turba (Lc 1,29); cuando los pastores adoran al Niño y refieren la aparición del ángel (2,19); cuando Simeón canta el "Nunc Dimittis" (2,33); cuando, después del episodio del Templo, Jesús baja con ellos a Nazaret (2,51).

(72) En RHLR (1897), p. 430.

(73) Art. cit., pp. 634-635.

(74) Francis CRAWFORD BURKITT, *Who spoke the Magnificat*, en JTS 7 (1906) 220-227.

Pero *también habla*: cuando pone su objeción al ángel (1,34); cuando acepta la Encarnación (1,38); cuando saluda a Isabel (1,40.41.44) cuando reconviene cariñosamente a Jesús por haberse perdido (2,48).

Tampoco habla mucho Isabel, si prescindimos de atribuirle el *Magnificat*. Solo dos veces lo hace: cuando responde al saludo de María (1,42-45) y cuando se opone a los que pretendían llamar Zacarías a su hijo (1,60). No puede considerarse un parlamento de Isabel lo que, según el relato lucano, solo decía para sus adentros mientras se mantenía oculta cinco meses ponderando el beneficio de haber sido liberada de la esterilidad (1,24-25). Y en silencio riguroso asiste a la confirmación del nombre de Juan que para su hijo hace Zacarías, así como a la recuperación del habla y al cántico del *Benedictus* que su esposo entona tras la prolongada mudez de nueve meses.

En estas circunstancias, ¿por qué había de caerle bien a Isabel y no a María el cántico del *Magnificat*?

Más bien parecería que el paralelismo con todos los demás personajes del relato —que todos de alguna manera cantan (Isabel 1,25; Zacarías 1,68-79; Simeón 2,29-32; Ana 2,38; los ángeles 2,14; los pastores 2,20)— exigiría literariamente que no faltara la voz de María en el concierto de alabanzas a Dios por la Encarnación y el Nacimiento de su Hijo.

5. — El último argumento de Harnack en favor de la atribución del *Magnificat* a Isabel es el paralelismo evidente con el cántico de Ana en 1 Sam 2,1-10. Ana daba gracias a Dios por haber sido liberada de la esterilidad. El *Magnificat* debe ser también, por consiguiente, el agradecimiento de la única mujer estéril en nuestro relato: Isabel y no María.

Ya en 1902 FR. SPITTA rebatía este argumento de Harnack con bastante contundencia⁽⁷⁵⁾: Es evi-

(75) Véase FR. SPITTA, *Das Magnificat, ein Psalm der Ma-*

dente que el cántico de Ana se refiere a una circunstancia muy distinta de la que vivía la madre de Samuel, y no fue compuesto para reflejar los sentimientos de ésta, sino incorporado más o menos acertadamente al relato del nacimiento del último Juez. En todo caso, la esterilidad de 1 Sam 2,5 falta en el *Magnificat*. Y el paralelismo formal entre 1 Sam 2,1-10 y Lucas 1,46-55 no es mucho mayor que el que puede descubrirse entre ellos y otros cánticos del Antiguo Testamento.

Lo mismo sostenían, con argumentos parecidos a los de Spitta, O. BARDENHEWER⁽⁷⁶⁾ y P. LADEUZE⁽⁷⁷⁾. Por su parte, Theodoro ZAHN⁽⁷⁸⁾ encuentra entre Ana e Isabel y entre sus respectivos cánticos —supuesto que el *Magnificat* fuera de esta última— más desemejanzas que semejanzas⁽⁷⁹⁾, y piensa que, en todo caso, si Lucas hubiera querido poner el *Magnificat* en labios de Isabel, lo hubiera hecho después de Lc 1,25.

ria und nicht der Elisabeth, en *Theologische Abhandlungen*. Festgabe zum 17 Mai 1902 für H. J. Holtzmann (Tübingen, Möhr, 1902) 63-94, especialmente pp. 73-76.

(76) O. BARDENHEWER, *Ist Elisabeth die Sängerin des Magnificat?*, en "Biblische Studien" 6 (1901) 189-200, especialmente p. 198.

(77) P. LADEUZE, *De l'origine du Magnificat et de son attribution dans le troisième Evangile à Marie ou à Elisabeth*, en RHE 4 (1903) 623-644 especialmente pp. 631s.

(78) Theod. ZAHN, *Das Evangelium des Lukas* (Leipzig, Deichert, 1913) p. 98-109 y Excursus III: *Über die Sängerin des Magnificat* pp. 745-751.

(79) Hé aquí las principales, según Zahn: ¿Dónde están en el *Magnificat* los "enemigos" de la protagonista que Ana menciona en 1 Sam 2,1 y que allí pudieron representar a su émula Fenana? Ana no estaba encinta cuando pide que Dios mire la aflicción de su sierva; la cantora del *Magnificat*, sí. En cambio, el cántico de Ana se pronuncia cuando ya ha tenido niño, mientras que al momento de cantar el *Magnificat* la protagonista todavía no es madre.

Pero *también habla*: cuando pone su objeción al ángel (1,34); cuando acepta la Encarnación (1,38); cuando saluda a Isabel (1,40.41.44) cuando reconviene cariñosamente a Jesús por haberse perdido (2,48).

Tampoco habla mucho Isabel, si prescindimos de atribuirle el *Magnificat*. Solo dos veces lo hace: cuando responde al saludo de María (1,42-45) y cuando se opone a los que pretendían llamar Zacarías a su hijo (1,60). No puede considerarse un parlamento de Isabel lo que, según el relato lucano, solo decía para sus adentros mientras se mantenía oculta cinco meses ponderando el beneficio de haber sido liberada de la esterilidad (1,24-25). Y en silencio riguroso asiste a la confirmación del nombre de Juan que para su hijo hace Zacarías, así como a la recuperación del habla y al cántico del *Benedictus* que su esposo entona tras la prolongada mudez de nueve meses.

En estas circunstancias, ¿por qué había de caerle bien a Isabel y no a María el cántico del *Magnificat*?

Más bien parecería que el paralelismo con todos los demás personajes del relato —que todos de alguna manera cantan (Isabel 1,25; Zacarías 1,68-79; Simeón 2,29-32; Ana 2,38; los ángeles 2,14; los pastores 2,20)— exigiría literariamente que no faltara la voz de María en el concierto de alabanzas a Dios por la Encarnación y el Nacimiento de su Hijo.

5. — El último argumento de Harnack en favor de la atribución del *Magnificat* a Isabel es el paralelismo evidente con el cántico de Ana en 1 Sam 2,1-10. Ana daba gracias a Dios por haber sido liberada de la esterilidad. El *Magnificat* debe ser también, por consiguiente, el agradecimiento de la única mujer estéril en nuestro relato: Isabel y no María.

Ya en 1902 FR. SPITTA rebatía este argumento de Harnack con bastante contundencia⁽⁷⁵⁾: Es evi-

(75) Véase FR. SPITTA, *Das Magnificat, ein Psalm der Ma-*

dente que el cántico de Ana se refiere a una circunstancia muy distinta de la que vivía la madre de Samuel, y no fue compuesto para reflejar los sentimientos de ésta, sino incorporado más o menos acertadamente al relato del nacimiento del último Juez. En todo caso, la esterilidad de 1 Sam 2,5 falta en el *Magnificat*. Y el paralelismo formal entre 1 Sam 2,1-10 y Lucas 1,46-55 no es mucho mayor que el que puede describirse entre ellos y otros cánticos del Antiguo Testamento.

Lo mismo sostenían, con argumentos parecidos a los de Spitta, O. BARDENHEWER⁽⁷⁶⁾ y P. LADEUZE⁽⁷⁷⁾. Por su parte, Theodoro ZAHN⁽⁷⁸⁾ encuentra entre Ana e Isabel y entre sus respectivos cánticos —supuesto que el *Magnificat* fuera de esta última— más desemejanzas que semejanzas⁽⁷⁹⁾, y piensa que, en todo caso, si Lucas hubiera querido poner el *Magnificat* en labios de Isabel, lo hubiera hecho después de Lc 1,25.

ria und nicht der Elisabeth, en *Theologische Abhandlungen*. Festgabe zum 17 Mai 1902 für H. J. Holtzmann (Tübingen, Möhr, 1902) 63-94, especialmente pp. 73-76.

(76) O. BARDENHEWER, *Ist Elisabeth die Sängerin des Magnificat?*, en "Biblische Studien" 6 (1901) 189-200, especialmente p. 198.

(77) P. LADEUZE, *De l'origine du Magnificat et de son attribution dans le troisième Evangile à Marie ou à Elisabeth*, en RHE 4 (1903) 623-644 especialmente pp. 631s.

(78) Theod. ZAHN, *Das Evangelium des Lukas* (Leipzig, Deichert, 1913) p. 98-109 y Excursus III: *Über die Sängerin des Magnificat* pp. 745-751.

(79) Hé aquí las principales, según Zahn: ¿Dónde están en el *Magnificat* los "enemigos" de la protagonista que Ana menciona en 1 Sam 2,1 y que allí pudieron representar a su émula Fenana? Ana no estaba encinta cuando pide que Dios mire la aflicción de su sierva; la cantora del *Magnificat*, sí. En cambio, el cántico de Ana se pronuncia cuando ya ha tenido niño, mientras que al momento de cantar el *Magnificat* la protagonista todavía no es madre.

BURKITT, en un trabajo de imaginación desbordante⁽⁸⁰⁾, piensa que la oración de Ana en 1 Sam 1,11 “si te dignaras mirar la aflicción de tu sierva” se corresponde perfectamente con lo que canta la protagonista del *Magnificat* “porque ha puesto el Señor sus ojos en la humildad de su esclava” (Lc 1,48), y esto le va mejor que a nadie a Isabel que en Lc 1,25 y refiriéndose, como Ana, a su esterilidad anterior, agradecía al Señor haberse dignado “quitar su oprobio entre los hombres”. Otros argumentos de Burkitt, tomados de simples semejanzas lexicográficas entre afirmaciones del *Magnificat* y expresiones empleadas en el relato de episodios relacionados con Isabel, resultan casi pueriles. Así, por ejemplo, nota Burkitt que la primera palabra del *Magnificat* (Μεγαλύνει Lc 1,46) se repite con ocasión del nacimiento de Juan, al decir que los vecinos oyeron que Dios ἐμεγάλυνεν (había hecho grande) su misericordia para con Isabel (Lc 1,58). Igualmente para Burkitt el ἡγαλλίασεν (se regocija mi espíritu) del segundo estico del primer versículo del *Magnificat* habría de relacionarse con el ἀγαλλιάσει (el gozo con que en el seno de Isabel saltó el niño Juan al recibir su madre el saludo de María: Lc 1,44).

Para mí son indudables —junto a las diferencias, entre las cuales la más importante a nuestro respecto es la ausencia de alusión a la esterilidad en el *Magnificat*— las semejanzas entre ambos cánticos: 1 Sam 2,1-10 y Lc 1,46-55.

Pero estas semejanzas se extienden a numerosos detalles entre los relatos de la infancia de Samuel en 1 Sam 1-3 y de la de Juan y de Jesús en los dos primeros capítulos de Lucas, semejanzas que ya puso de relieve antes de 1940 E. BURROWS⁽⁸¹⁾.

(80) Artículo citado en la nota 58.

(81) Eric BURROWS, *The Gospel of the Infancy and other*

En un estudio mío, en el que me hice eco de la interesante sugerencia de Burrows⁽⁸²⁾, advertí con él que el paralelismo entre ambos relatos es más literario que histórico. No se corresponden siempre los personajes parecidos: Así los padres de Samuel no tienen su paralelo en los de Jesús sino en los de Juan (1 Sam 1,1 = Lc 1,5-7). A veces un dicho que en 1 Sam recurre en boca de un varón se repite en labios femeninos en Lucas: por ejemplo, el *hallar gracia ante...* que el ángel afirma de María en Lc 1,30 recurre en boca de Ana dirigiéndose a Helí (1 Sam 1,18); el consentimiento de María al mensaje del ángel (Lc 1,38) recuerda la resignación de Helí ante el anuncio de Samuel (1 Sam 3,18). Otras veces los dichos que se refieren al crecimiento del niño Samuel (1 Sam 2,21; 3,19; 2,26) se aplican indistintamente por Lucas a Juan (Lc 1,80) y a Jesús (Lc 2,40; 2,52). "Helí es imitado literariamente por María y Simeón, y no por Zacarías, que es el único sacerdote en el Evangelio de la Infancia; Elqana, por Zacarías y José; Ana, por Isabel y María (prescindiendo del cántico); Samuel, por Juan y Jesús. ¿Quién se atreverá a exigir, en virtud del paralelismo histórico, que el *Magnificat* haya de haber sido atribuido a Isabel por el Evangelista? Lo imitado en el *Magnificat* es la estructura interna del canto y el hecho de expresar en metro los sentimientos de una de las protagonistas. Pero aun eso lo ha extendido el evangelista a Zacarías y a Simeón, cuyo paralelismo con la madre de Samuel no va más allá de esta particularidad literaria"⁽⁸³⁾.

biblical Essays, publicado por F. F. SUTCLIFFE en "The Bellarmine Series" VI (Lóndon, 1940). Véase la recensión de J. ENCISO en EB 3 (1944) 308-310.

⁽⁸²⁾ Salvador MUÑOZ IGLESIAS, *Géneros literarios en los Evangelios* en EB 13 (1954) 289-318, especialmente pp. 300-312.

⁽⁸³⁾ Art. citado en la nota anterior, pp. 306-307.

III. — ORIGEN DEL MAGNIFICAT.

A lo largo del apartado anterior sobre la atribución del *Magnificat* a María o a Isabel, y más cuando estudiábamos la pertenencia o no de nuestro himno al relato original de la Infancia, hemos ido viendo las opiniones de los diversos autores en torno al origen del *Magnificat*. Sus afirmaciones al respecto eran entonces marginales al tema que en aquel momento se trataba de dilucidar, y por ello nos limitamos a reseñarlas.

Conviene ahora volver sobre ellas para conocer y valorar lo argumentos en que cada una se basa.

Por supuesto, el origen del *Magnificat* puede haber sido —como piensan la mayoría de los autores— muy distinto del que deba asignarse al relato en prosa donde se inserta. Pero también pudieran tener ambos —himno y contexto narrativo— la misma procedencia. En cualquier hipótesis —pero sobre todo en la segunda— la cuestión del origen del *Magnificat* reviste extraordinaria importancia para la comprensión de su contenido y para el conjunto de los dos primeros capítulos del Evangelio de San Lucas.

En líneas generales, las diversas hipótesis propuestas pueden y deben ser agrupadas en dos bloques bien diferenciados: el de los que asignan al *Magnificat* un origen *netamente judío*, y el de los que ven en él una pieza de *origen cristiano*.

1. — *Origen netamente judío*. — Sostienen que el *Magnificat* es un salmo judío pre-cristiano, aunque sin más precisiones: KLOSTERMANN, BORNHÄUSER, SPITTA, USENER, BENKO⁽⁸⁴⁾. Precizando un poco más,

(84) E. KLOSTERMANN, *Das Lukas Evangelium* (Handbuch zum Neuen Testament, 5) (Tübingen, Möhr, 1975)³; K. BORNHÄUSER, *Die Geburts- und Kindheitsgeschichte Jesu* (Gütersloh, Bertelsmann, 1930); Fr. SPITTA, *Das Magnificat*,

HILLMANN piensa que puede ser el canto de acción de gracias de una madre por haber vuelto su hijo sano y salvo de la guerra (tal vez, la guerra contra los romanos del año 70)⁽⁸⁵⁾. A. HILGENFELD sugiere que se trate de un cántico originalmente compuesto para celebrar la victoria de Judit contra Holofernes⁽⁸⁶⁾. H. GUNKEL lo considera himno escatológico-profético, excluyendo el versículo 48⁽⁸⁷⁾. F. SPITTA en 1906 lanzaba tímidamente la hipótesis de un origen macabaico⁽⁸⁸⁾, que en 1919 defenderá abiertamente HAUPT⁽⁸⁹⁾ y en 1954 WINTER, para el cual el *Magnificat* sería un cántico de acción de gracias después de una batalla a tenor de 1 Mac 4,24. La *δουλή* de Lc 1,48a podría ser la virgen Hija de Sión, personificación del pueblo, la que *ἐλευθέρα ἐγενήθη εἰς δούλην* según 1 Mac 2,11; si a alguno le resulta forzosa esta interpretación colectiva, Winter admite la posibilidad de que se trate de la madre de un soldado que hubiese vuelto victorioso y sano de la guerra, como había sugerido Hillmann aunque para época

ein Psalm der Maria und nicht der Elisabeth, en *Theologischen Abhandlungen* en honor de J. Holtzmann (Tübingen, Möhr, 1902) 63-92; M. USENER, *Geburt und Kindheit Jesu*, en ZNW 4 (1903) 1-21; S. BENKO, *The Magnificat. A History of the Controversy*, en JBL 86 (1967) 263-275.

⁽⁸⁵⁾ Joh. HILLMANN, *Die Kindheitsgeschichte Jesu nach Lukas*, en "Jahrbücher für protestantische Theologie" 17 (1890) 192-261, concretamente p. 200.

⁽⁸⁶⁾ A. HILGENFELD, *Die Geburts- und Kindheitsgeschichte Jesu (Lk 1,5-2,52)*, en ZWTh 44 (1901) 177-235, concretamente 203-215.

⁽⁸⁷⁾ Hermann GUNKEL, *Die Lieder in der Kindheitsgeschichte Jesu bei Lukas*, en Festgabe für A. Harnack (Tübingen, Möhr, 1921) 43-60.

⁽⁸⁸⁾ Fr. SPITTA, *Die chronologischen Notizen und die Hymnen in Lk 1-2* en ZNW 6 (1906) 281-317, concretamente p. 316.

⁽⁸⁹⁾ Paul HAUPT, *Magnificat and Benedictus*, en "American Journal of Philology" 40 (1919) 64-75. Ofrece la reconstrucción hebrea del prototipo, p. 65.

más tardía ⁽⁹⁰⁾. Por último D. VÖLTER imagina que a la base de Lucas 1-2 había un *Apocalipsis de Zacarías*, obra de algún autor de la secta baptista, que trataba de la concepción y nacimiento de Juan, y que ponía el *Magnificat* en labios de Isabel ⁽⁹¹⁾. También VIELHAUER lo considera proveniente de círculos baptistas, aunque no perteneciente, según él, a la leyenda recogida en Lucas 1 ⁽⁹²⁾. La tesis ha sido actualizada por RESENHÖFFT que incluye en la biografía del Bautista-Mesías el anuncio a los pastores, la presentación en el Templo y la actuación de Simeón y Ana ⁽⁹³⁾.

El argumento fundamental para la afirmación básica de estos autores es la ausencia en el *Magnificat* de alusiones mesiánicas expresas. Si se les objeta que es indudable el sentido de escatología mesiánica cumplida que encierran los versículos 54 y 55 (ἀντελάβετο Ἰσραὴλ παιδὸς αὐτοῦ, μνησθῆναι ἐλέους, καθὼς ἐλάλησεν πρὸς τοὺς πατέρας ἡμῶν, τῷ Ἀβραάμ καὶ τῷ σπέρματι αὐτοῦ εἰς τὸν αἰῶνα), responden —con Gunkel— que se trata (vv. 51-55) de aoristos

⁽⁹⁰⁾ Paul WINTER, *Magnificat and Benedictus - Maccabean Psalms?*, en "Bulletin of the John Ryland's Library" 37 (1954) 328-347, reproducido en francés: *Le Magnificat et le Benedictus, sont-ils des Psaumes macchabéens?*, en RHPhR 36 (1956) 1-17.

⁽⁹¹⁾ Daniel VÖLTER, *Die Apokalypse des Zacharias im Evangelium des Lukas*, en "Theologisch Tijdschrift" 30 (1896) 244-269; *Die evangelischen Erzählungen von der Geburt und Kindheits Jesu kritisch untersucht* (Strassburg, Heitz, 1911). Cfr. G. R. BOWEN, *John the Baptist in the New Testament*, en "Amer. Journ. Theol." 16 (1912) 96-106.

⁽⁹²⁾ P. VIELHAUER, *Das Benedictus des Zacharias*, en ZTK 49 (1952) 255-272, recogido en P. VIELHAUER, *Aufsätze zum Neuen Testament* (München, Kaiser Verlag, 1965) 28-46.

⁽⁹³⁾ W. RESENHÖFFT, *Die Apostelgeschichte im Wortlaut ihrer beiden Urquellen. Rekonstruktion des Büchleins von der Geburt Johannes des Täufers Lk 1-2* (Frankfurt-Bern, Peter Lang, 1974).

escatológicos proféticos con los cuales se expresa la seguridad de su *futuro* cumplimiento. Si el alcance mesiánico resulta claro en la evidente alusión a la maternidad divina de María que contienen los versículos 48 y 49a en relación con el contexto inmediato de los vv. 38 y 42-45, unos —como Winter— desconectan del relato en prosa tales alusiones, entendiéndolas de la virgen Hija de Sión como personificación del pueblo, y otros —como Gunkel y Brown— sostienen que, por eso mismo, el versículo 48 debe ser considerado añadidura posterior al salmo original. Es decir: el cántico es netamente judío porque no tiene contenido mesiánico ni alusiones a María; pero, como resulta que tiene ambas cosas en el versículo 48, tal versículo debe tenerse por interpolado (!!). Era más honrado y más consecuente decir —como HILMANN⁽⁹⁴⁾— que no se refiere a María.

Otros argumentos secundarios, como el pretendido carácter belicista de los versículos 51ss o el marcado sabor viejotestamentario con evidente dependencia del cántico de Ana (1 Sam 2,1-10) solo demuestran que el autor estaba muy familiarizado con el Antiguo Testamento, cosa frecuente en los cristianos de la primera generación, particularmente en los provenientes del judaismo a los cuales con toda seguridad pertenecía.

Si los argumentos para demostrar el origen netamente judío del *Magnificat* son tan endeble, los aducidos para concretar ese origen —como pieza original en boca de Judit (Hilgenfeld), como canto de guerra macabaico (Spitta, Haupt, Winter), o como obra de la secta baptista (Völter, Vielhauer, Resenhöfft)— son puro juego de imaginación.

En todo caso —y dejando aparte la inconsistencia de las pruebas aducidas— se me hace difícil imaginar

(94) En las pp. 199s. de su artículo citado en la nota 85.

cómo un himno atribuido a Judit, o compuesto en tiempo de los macabeos, o perteneciente a un escrito baptista, pudo llegar a manos de Lucas y ser incorporado al Evangelio en boca de María, sin que nadie, en las controversias entre judíos y cristianos, protestara del fraude.

2. — *Origen cristiano.* — También los autores de este grupo se diferencian notablemente en sus precisiones. Coinciden en reconocer que el *Magnificat* es un himno cristiano. Están de acuerdo en rechazar que sea un himno escatológico-profético según la hipótesis de Gunkel. Pero no hay unanimidad a la hora de fijar en concreto el grupo cristiano al que hubo de pertenecer su autor.

Sabido es que HARNACK defendió la autenticidad lucana del *Magnificat*: Nuestro himno fue escrito originalmente en griego por el propio San Lucas, como lo demostraría el hecho de que —fuera de las alusiones al Antiguo Testamento— las 14 palabras restantes son estrictamente lucanas⁽⁹⁵⁾. Harnack tuvo pocos seguidores en este punto.

Ya SPITTA hizo notar que las famosas 14 palabras son frecuentes en los LXX y no son por tanto estrictamente lucanas⁽⁹⁶⁾. Y LADEUZE observaba que prevalecen las referencias al Antiguo Testamento, y que de los 14 términos considerados lucanos por Harnack tres son muy frecuentes en el Nuevo Testamento

(95) Adolf VON HARNACK, *Das Magnificat der Elisabeth (Lk 1,46-55) nebst einigen Bemerkungen zu Lk 1 und 2*, en "Sitzungsberichte der königlich-Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin" 27 (1900) 538-556; *Lukas der Arzt* (Leipzig, Hinrich, 1906).

(96) Friedrich SPITTA, *Das Magnificat, ein Psalm der Maria und nicht der Elisabeth*, en *Theologischen Abhandlungen* en honor de J. Holtzmann (Tübingen, Möhr, 1902) 63-94, concretamente pp. 78-83.

(ἀγαλλιᾶν, σωτήρ, κράτος) y dos (μεγάλα y δύνατος como epíteto de Dios) son también rarísimos en el resto de Lucas⁽⁹⁷⁾. GUNKEL, en su colaboración al homenaje a Harnack discrepa abiertamente del maestro y niega que Lucas pueda ser autor del *Magnificat*⁽⁹⁸⁾. Para una refutación más extensa de la hipótesis de Harnack me remito a lo dicho más arriba⁽⁹⁹⁾.

La mayoría de los autores partidarios del origen cristiano del Magnificat piensan que su autor no fue Lucas. Incluso los que sostienen que el tercer Evangelista es el autor del relato en prosa (Lc 1-2), consideran necesario buscar para el *Magnificat* —y lo mismo, con mayor razón, para el *Benedictus*— un origen distinto. Ello se debe al evidente y recargado sabor viejo-testamentario del himno, que obliga a pensar en un autor judío-cristiano.

LADEUZE pensó en la comunidad judío-cristiana de Jerusalén como origen del *Magnificat*, sin negar la posibilidad de que su autora hubiera sido tal vez María⁽¹⁰⁰⁾. En la misma línea se sitúan MARTY⁽¹⁰¹⁾,

(97) LADEUZE, *De l'origine du Magnificat et de son attribution dans le troisième Evangile à Marie ou à Elisabeth*, en RHE 4 (1903) 623-644 concretamente pp. 637s. De hecho, μεγάλα solo resurre, fuera de nuestro pasaje, en Santiago 3,5 y Apoc 13,5 citando a Dan 7,8. Si se elige la lección variante μεγαλεῖα, solo aparece en Hechos 2,11.

(98) Hermann GUNKEL, *Die Lieder in der Kindheitsgeschichte Jesu bei Lukas*, en *Festgabe A. von Harnack* (Tübingen, Möhr, 1921) 43-60, concretamente p. 52.

(99) Véase más arriba, pp. 10-12.

(100) LADEUZE, *De l'origine du Magnificat et de son attribution dans le troisième Evangile à Marie ou à Elisabeth*, en RHE 4 (1903) 623-644. Que pudo ser María quien lo compusiera después de la Resurrección es también opinión de P. GRELOT, en su art. *Marie* en "Dictionnaire de Spiritualité" 10 (París, Gabalda, 1947) col. 417.

(101) En su largo estudio *Etudes des textes cultuels de prière contenus dans le Nouveau Testament*, en RHPhR 9 (1929) 234-268; 366-376 dedica un apartado a los *Hymnes et fragments d'hymnes dans les Evangiles* (pp. 371-376), donde se ocupa de los himnos de la Infancia (pp. 371-374).

JONES⁽¹⁰²⁾, JACQUEMIN⁽¹⁰³⁾, GRYGLEWICZ⁽¹⁰⁴⁾, HAMEL⁽¹⁰⁵⁾...

JONES — más que por razones lingüísticas, por lo que sabemos acerca del desarrollo de la salmodia— piensa que un himno como el *Magnificat* no pudo ser escrito originariamente en griego, sino en hebreo⁽¹⁰⁶⁾ MARTY insiste en su procedencia litúrgica. Lo mismo opina GRYGLEWICZ que, en virtud de ese empleo original litúrgico de nuestro himno por la comunidad judío-cristiana palestina, se cree obligado a imaginar un complicado proceso anterior a su inclusión en el Tercer Evangelio: El *Magnificat* —y lo mismo vale, según Gryglewicz, para el *Benedictus* y para el *Nunc Dimittis* (el *Gloria* sería de origen helenístico-paulino)— habría sido primeramente *recitado en arameo*, *escrito luego en hebreo* y finalmente *traducido al griego* con posteriores *retoques estilísticos de Lucas*⁽¹⁰⁷⁾.

HAMEL ve en la segunda parte del *Magnificat* (vv. 51-55) un canto a los resultados de la Resurrección de Jesús que, escrito con óptica teológica post-pascual, habría sido puesto por Lucas en labios de María conforme a su preocupación de proyectar la cristología y soteriología posterior en los episodios de la Infancia. Aunque Hamel cita a favor de esta hipótesis a varios autores de nota⁽¹⁰⁸⁾, y aunque me

(102) Douglas JONES, *The Background and Character of the lucan Psalms*, en JTS 19 (1968) 19-50.

(103) P. E. JACQUEMIN, *Le Magnificat* (Lc 1,46-55) en "Assemblées du Seigneur" 66 (1973) 28-40.

(104) Fr. GRYGLEWICZ, *Die Herkunft der Hymnen des Kindheitsevangelium des Lukas*, en NTS 21 (1974/5) 265-273.

(105) Eduard HAMEL, *La donna e la promozione della giustizia nel Magnificat*, en "Rassegna Teologica" 18 (1977) 417-433; *Le Magnificat et le renversement des situations*, en "Gregorianum" 60 (1979) 55-84.

(106) Art. citado en la nota 102, pp. 48-50.

(107) Art. citado en la nota 104, pp. 272ss.

(108) Véase HAMEL, *Le Magnificat et le renversement des situations*, en "Gregorianum" 60 (1979) 55-84, donde en la

parece evidente que el *Magnificat* como el conjunto de Lucas 1-2 hayan sido escritos después de la Resurrección, tengo profundas reservas en cuanto a la *pretendida preocupación refleja* por proyectar sobre los episodios de la Infancia determinadas posturas cristológicas solo tradíamente adquiridas⁽¹⁰⁹⁾.

BROWN, que no admite original hebreo para el *Magnificat*, se muestra partidario de buscar su origen en alguna *comunidad judío-cristiana de habla griega*; y aduciendo el testimonio de DIBELIUS —que habla del predominio de la mentalidad propia de los *anawim* en comunidades de la diáspora judía no influenciadas por Pablo, en las cuales habría surgido la Carta de Santiago⁽¹¹⁰⁾— piensa que Lucas pudo tomar sus himnos de esas comunidades de habla griega en alguna manera influenciadas por la Iglesia judío-cristiana de Jerusalén⁽¹¹¹⁾. Nótese, de paso, la insistencia de BROWN por atribuir los cánticos de la Infancia a los *Anawim*⁽¹¹²⁾.

Pienso que la referencia a los *Anawim* es válida para identificar el *espíritu* que anima a los himnos

p. 71, nota 27 cita: Raymond E. BROWN, *The Birth of the Messiah* (New York, Doubleday, 1977) pp. 355-366; L. SCHOTTROFF, *Das Magnificat und die älteste Tradition über Jesus von Nazareth*, en *EvTh* 38 (1978) 298-313, concretamente pp. 307s.; E. RASCO, *Assunzione di Maria*, en *RassTeol* 16 (1975) 381; SCHÜRMANN (*Comm.*, 1969) p. 70-80; R. SCHNACKENBURG, *Schriften zu N.T.*, pp. 201-219.

(109) Cfr. S. MUÑOZ IGLESIAS, *La concepción virginal de Cristo en los Evangelios de la Infancia*, en *EB* 37 (1978) 1-28; 213-241, concretamente pp. 214 y 218-222.

(110) Martin DIBELIUS, *James* (Philadelphia, Fortress, 1976) (original alemán de 1920).

(111) Raymond E. BROWN, *The Birth of the Messiah* (New York, Doubleday, 1977) p. 355. Algo parecido sostenía ya en 1909 V. H. STANTON, *The Gospel as historical Document. II. The Synoptic Gospel*, pp. 223-227.

(112) *Obra citada*, pp. 350-355. Lo mismo opinaba BENOIT en su recensión a R. LAURENTIN, *Structure et Théologie de Luc 1-2*, publicada en *RB* 65 (1958) 427-432.

de Lucas 1-2; pero no ayuda mucho a concretar *el origen* (geográfico, lingüístico y sociológico) *de sus autores*. No consta que los anawim constituyeran un grupo o comunidad determinada. Los testimonios de Salmo 149,4; Is 49,13; 66,2 no son argumento suficiente para demostrar su existencia como grupo definido. En todo caso, es probable —como piensa BROWN⁽¹¹³⁾— que los monjes de Qumrán se identificaran a sí mismos con los *pobres* de Yahvéh; pero no me parece probable la existencia de una concreta comunidad judío-cristiana que se arrogara esa denominación. El término *anawim* define un talante espiritual que pudo informar —e informó sin duda— a muchos individuos pertenecientes a las más diversas comunidades judías y judío-cristianas ⁽¹¹⁴⁾.

En cuanto a la hipótesis de que el *Magnificat* procediera de alguna comunidad judío-cristiana de habla griega, no se puede negar *a priori* la posibilidad. *Hechos* 6,1ss es una prueba evidente de que existían en Jerusalén comunidades de habla griega, y por supuesto las había en la Diáspora, hacia donde parece orientarse Brown. Pero por las razones apuntadas más arriba⁽¹¹⁵⁾, y por lo que se verá más adelante en el Comentario⁽¹¹⁶⁾ estimo que se debe buscar para el *Magnificat* un original hebreo.

(113) *Obra citada*, p. 351ss.

(114) Sobre los *Anawim* en general, cfr. Albert GELIN, *Les pauvres de Jahve* (Paris, du Cerf, 1954). H. DUESBERG encabeza su recensión al libro de Gelin con el título *La pré-histoire du Magnificat*, en "Bible et Vie Chrétienne" 7 (1954) 114-116. Sobre el tema concreto de los *Anawim* en los salmos, véase A. RAHLFS, *Ani und anaw in den Psalmen* (Leipzig, Dieterich, 1892); H. BIRKELAND, *Ani und anaw in den Psalmen* (Oslo, Dybwad, 1933); R. VAN DEN BERGE, *Ani et anaw dans les Psaumes*, en R. DE LANGHE, *Le Psautier* (Louvain, Université, 1962) 273-295.

(115) Véase más arriba, pp. 19-21.

(116) Véase más adelante, pp. 118-162.

Aunque no afecta directamente al autor, sino a las fuentes en que se inspiró o que influyeron en él, es sugerente el estudio de CHASE que se ocupa de los paralelos entre los cánticos de la Infancia de Lucas y las fórmulas de la liturgia sinagoga, y entre ambas formulaciones semejantes y los *Salmos de Salomón*⁽¹¹⁷⁾. Aduce los paralelos que él cree encontrar del *Magnificat*, del *Benedictus* y del *Nunc Dimittis* con las 18 Bendiciones, así como del *Gloria* con *Kadish* y *Kédusah*. Se refiere después a las semejanzas, que ya habían notado RYLE AND JAMES⁽¹¹⁸⁾ y a las que Chase añade algunas más, entre nuestros himnos y los *Salmos de Salomón*, y concluye que estas semejanzas provienen de “a common source whence the phrases in these Psalms and in the Songs of the New Testament are derived, viz., the greek Yewish Prayers of the Hellenistic Synagogues” (p. 150). En la página siguiente, sin embargo, reconoce que un juicio definitivo solo podrá formularse cuando se estudie atentamente el texto hebreo de estas plegarias y el original del A.T. en el que últimamente se basan. De hecho las semejanzas apuntadas tal vez se expliquen suficientemente por la dependencia de unos y otros con respecto al A.T. tanto a partir del TM como de los LXX.

Concluyendo:

1. — No veo razón alguna que nos oblique a considerar el *Magnificat* como un canto *netamente judío* inserto *forzadamente* en el relato de Lucas 1-2.

(117) Frederic Henry CHASE en su obra *The Lord's Prayer in the Early Church* (Textes and Studies, I, 3) (Cambridge, 1891) tiene (p. 147-151) una *Note on the "Songs" of St. Luke's Gospel in relation to ancient Jewish Prayers*, donde se ocupa del tema.

(118) H. E. RYLE - M. R. JAMES, *Psalms of the Pharisees commonly called of Salomon* (Cambridge, 1891) p. XCIs.

2. — Las alusiones personales a María en el v. 48s y el claro acento de esperanza mesiánica cumplida que contienen los vv. 54-55 hacen del *Magnificat* un himno *abiertamente cristiano*.

3. — El marcado carácter *antológico* de su composición, casi literalmente y de modo exclusivo calcada en expresiones del A.T., sugiere su procedencia de un autor judío-cristiano con talante midrásico y acostumbrado a las técnicas del derás, que escribió seguramente en hebreo un salmo en todo conforme a la índole parasintáctica de las lenguas semitas y a la preceptiva tradicional de la literatura sálmica viejotestamentaria. Solo esta procedencia de autor judío-cristiano explica —sin amputaciones arbitrarias e injustificadas— el carácter cristiano y a la vez el color viejotestamentario del *Magnificat*.

4. — Las alusiones del v.48 al contenido narrativo anterior, y las constantes literarias que —dentro de la obligada diversidad para relato en prosa y composición poética— se perciben entre el *Magnificat* y el marco narrativo en que se inserta, permiten y aconsejan considerar uno y otro procedentes del mismo autor.

IV. — ESTRUCTURA LITERARIA DEL MAGNIFICAT.

Como estudios hechos desde el campo del moderno estructuralismo sobre el tema que nos ocupa hay que citar a TANNEHILL ⁽¹¹⁹⁾ y a MINGUEZ ⁽¹²⁰⁾. La utilidad exegética de ambos trabajos —meritorios y sugerentes

⁽¹¹⁹⁾ R. C. TANNEHILL, *The Magnificat as Poem*, en JBL 93 (1974) 263-275.

⁽¹²⁰⁾ Dionisio MINGUEZ, *Poética generativa del Magnificat*, en "Biblica" 61 (1980) 55-77.

desde su punto de vista— es muy reducida para los que pensamos que el texto griego sobre el cual trabajan no representa el poema original, sino una simple traducción del mismo.

Los que se ocupan de la estructura literaria del *Magnificat* a la manera clásica, descubren en él una clara división de contenidos que los lleva unánimemente a dividirlo en dos partes⁽¹²¹⁾. La primera parte (vv. 46b-50) se caracteriza por el acento personal de la protagonista, que en la segunda (vv. 51-55) se convierte en impersonal. Algunos consideran estrofa distinta los vv. 54-55, aunque no todos por las mismas razones⁽¹²²⁾.

(121) Cfr. Paul HAUPT, *The Prototype of the Magnificat*, en "Zeitschrift für der deutschen Morgenländischen Gesellschaft" 58 (1904) 617-632; Fr. X. ZORELL, *Magnificat*, en VD 2 (1922) 194-198; A. CELLINI, *Il Magnificat. Riflessioni critiche sopra il Cantico della Beata Vergine*, en "La Scuola Cattolica" series 5, vol. 11 (1916) 325-341; 413-425; 527-538; S. DIEGO, *Estructura sacropoética del cántico de Nuestra Señora*, en "Sal Terae" 32 (1944) 275-287; J. M. BOVER, *El Magnificat: su estructura lógica y su significación mariológica*, en EE 19 (1945) 31-43; J. SINT, art. *Magnificat* en "Lexikon für Theologie und Kirche" VI (Freiburg, Herder, 1961) col. 1284s.; L. RAMAROSON, *Ad structuram cantici "Magnificat"*, en VD 46 (1968) 30-46; R. C. TANNEHILL, *The Magnificat as Poem*, en JBL 93 (1974) 263-275; W. VOGELS, *Le Magnificat, Marie et Israël*, en "Eglise et Théologie" 6 (1975) 279-296; Raymond E. BROWN, *The Birth of the Messiah* (New York, Doubleday, 1977) pp. 355-357; Jacques DUPONT, *Le Magnificat comme discours sur Dieu*, en NRTh 162 (1980) 231-243.

(122) Así, entre otros, GÄCHTER, GUNKEL, SCHNACKENBURG, VOGELS, SINT, RAMAROSON, BROWN. Sint, Ramaroson y Vogels piensan en la actitud de Dios para con María (vv. 46-50), con los desvalidos en general (vv. 51-53) y con Israel en particular (vv. 54-55). Brown distingue una *introducción a la alabanza* (vv. 46-47), una *motivación* fundada en los *atributos divinos* (vv. 49-50), otra en su *comportamiento providencial* (vv. 51-53), y una *conclusión* (vv. 54-55) que resume lo dicho sobre el comportamiento y los atributos de Dios.

Desde el punto de vista formal, lo corriente es distribuirlo en cuatro estrofas: 46-47; 48-50; 51-53; 54-55⁽¹²³⁾.

RAMAROSON⁽¹²⁴⁾ sostiene que se trata de un himno litánico, al estilo del Salmo 136. Fuera de la alabanza inicial (46b-47), todo lo demás serían motivos para ello, a excepción del v. 48b que sería un paréntesis para llamar la atención sobre la maternidad divina de María, centro teológico del himno. Los motivos para esa alabanza serían 11, expresados en hebreo por 2 proposiciones relativas (correspondientes a ἐπέβλεψεν y ἐποίησεν μεγάλα), 4 coordinadas que son las iniciadas por και (ἅγιον τὸ ὄνομα, τὸ ἔλεος αὐτοῦ, ὕψωσεν ταπεινούς, πλουτοῦντας ἐξαπέστειλεν κενούς) y 5 independientes originalmente participiales (ἐποίησεν κράτος...διεσκόρπισεν...καθεῖλεν...ἐνέκλησεν...ἀντελάβετο).

De los 16 verbos que expresan los motivos de alabanza en el Salmo 136, diez son participios en hebreo (vv. 4.5.6.7.10.11.13.16.17.25) y por participios griegos son traducidos; uno forma una oración de relativo con ὅς que es traducida con ὅτι y aoristo de indicativo (v. 23); tres son perfectos con ἡ copulativo y son traducidos por participios griegos (vv. 14. 15.21), y dos figuran en futuro con ἵ copulativo (vv. 18 y 24), el primero de los cuales es también traducido por participio, mientras que el segundo va en aoristo de indicativo como el de la proposición relativa inmediatamente anterior.

Asimismo, el pasaje en cierto modo paralelo de Is 63,11b-13 presenta en hebreo cinco proposiciones

⁽¹²³⁾ Así HAUPT, CELLINI (que pasa el v. 48 a la primera estrofa), BROWN (que lo considera añadidura lucana), DUPONT...

⁽¹²⁴⁾ *Art. citado en la nota 121.*

participiales, de las cuales las tres primeras son traducidas al griego con participios, pero las dos últimas con aoristos de indicativo.

Lo que más adelante diré sobre los famosos aoristos de Lc 1,51-54 determinará el valor que en mi modesta opinión deba concederse a la hipótesis de Ramaroson⁽¹²⁵⁾.

No me detengo en los análisis métricos del Magnificat propuestos por los diversos autores, porque tengo poca fe en ellos. O se ciñen como TANNEHILL⁽¹²⁶⁾ al texto griego, que evidentemente no se ajusta a la métrica clásica; o se basan como AYTOUN⁽¹²⁷⁾ en una retraducción hebrea hecha un poco a capricho, añadiendo o quitando palabras para encajar el texto resultante en un esquema métrico subjetivamente apriorístico.

Solo como cosa curiosa notaré que, según WINTER en una simple sugerencia de la que no parece estar muy convencido⁽¹²⁸⁾, los versículos 46b-50 acaso eran cantados por un coro femenino, al que respondía tal vez otro de voces graves cantando los versículos 51-55. No aduce prueba ninguna salvo la noticia que sobre tal costumbre sinagoga recoge FILÓN en *De Agricultura* 79 y en *De Vita Contemplativa* 83 y 84.

(125) Véase más adelante, pp. 142-146.

(126) *Art. citado* en la nota 121.

(127) R. A. AYTOUN, *The ten lucan Hymns of the Nativity in their original language*, en JTS 18 (1917) 274-288.

(128) Paul WINTER, *Magnificat and Benedictus - maccabean Psalms?*, en "Bulletin of the John Ryland's Library" 37 (1954) 328-247, concretamente en p. 347 nota.

CAPÍTULO 4º

COMENTARIO AL “MAGNIFICAT”

1. — *La alabanza inicial (Lc 1,46b-47).*

El cántico se inicia con una alabanza en términos de engrandecimiento a Yahvéh y de gozo exultante en el Señor, que expresa el protagonista:

Μεγαλύνει ἡ ψυχὴ μου τὸν κύριον
καὶ ἡγαλλίασεν τὸ πνεῦμά μου ἐπὶ τῷ Θεῷ τῷ
σωτῆρί μου.

El sujeto de ambos verbos es el mismo, expresado respectivamente por ἡ ψυχὴ μου y τὸ πνεῦμά μου equivalente al pronombre personal de primera persona.

El paralelismo entre *alma* y *espíritu*, que nunca aparece en los Salmos, recurre en Job 12,10; Sab 15,11; 16,14; Is 26,9; Dan 3,39.86. El hebraísmo de sustituir por dichos términos el pronombre personal es tan claro que ya por sí solo sugiere la existencia de un original semita para nuestro cántico.

A. RESCH ⁽¹⁾ retraduce así nuestra versículos:

גדלה נפשי את - יהוה
ותגל רוחי באלהי ישעי

(¹) A. RESCH, *Das Kindheitsevangelium* (Ausserkanonische Paralleltexte zu den Evangelien, III Teil) (Leipzig, Hinrichs, 1897) (Texte und Untersuchungen, 10, 5) p. 208. En adelante citaré solamente *Das Kinheitsevangelium* y la página.

DELITZSCH ⁽²⁾ sustituye גדלה por רוממה. Lo mismo hace WINTER ⁽³⁾ quien, además, en lugar de יה-אח supone ביה. Finalmente ZORELL ⁽⁴⁾ imagina en participio el primer verbo מגדלת.

Sorprende gramaticalmente en griego la yuxtaposición de un presente μεγαλύνει y un aoristo ἡγαλίασεν. No se vé por qué *se engradece ahora* a Yahvéh, y en cambio *se ha exultado antes* en El.

Se han ideado varias soluciones.

BLASS - DEBRUNNER - FUNK ⁽⁵⁾ sugieren que se trate de un aoristo *ingresivo*: Ha empezado a exultar...

PLUMMER ⁽⁶⁾ piensa que el aoristo se refiere al momento —ya pretérito— de la visita y anuncio del ángel a María. Pero nada lo sugiere en el contexto.

LAGRANGE ⁽⁷⁾ propone que se dé a και en este lugar el valor de “porque...”, lo cual considera un hebraísmo: “Le plus probable est que και est une tournure hebraïque (cfr. v. 49), la copule remplaçant la conjonction *car* (cfr. Ps 60,13, etc.)”.

Hemos visto que ZORELL retraduce μεγαλύνει por un participio מגדלת. Esta suposición explicaría suficientemente los dos tiempos verbales en griego. La forma participial es claramente un presente. Y el

(2) DELITZSCH, *Hebrew New Testament* (London, 1954).

(3) Paul WINTER, *Magnificat and Benedictus - Maccabean Psalms?*, en “Bulletin of the John Ryland's Library” 37 (1954) p. 346s.

(4) F. X. ZORELL, *Einführung in die Metrik und die Kunstformen der hebräischen Psalmendichtung mit 40 Textsproben* (München, Aschendorff, 1914). En adelante citaré solo *Einführung* y la página.

(5) E. BLASS - A. DEBRUNNER - R. FUNK, *A Greek Grammar of the New Testament* (University of Chicago, 1961) p. 331.

(6) A. PLUMMER, *A critical and exegetical Commentary on the Gospel according to St. Luke* (Edinburgh, Clark, 1901).

(7) J. M. LAGRANGE, *L'Evangile selon saint Luc* (Paris, Gabalda, 1927⁴) p. 46. De hebraísmo sin precisar hablaba ya Loisy.

futuro hebreo con *wau* conversivo se traduce normalmente por perfecto (= al aoristo griego). Precedido de una proposición participial con valor de presente, el futuro con *wau* conversivo debía traducirse asimismo por presente. El aoristo aquí sería un indicio de traducción servil de un texto hebreo subyacente⁽⁸⁾.

SAHLIN, que no considera estilo propio de himno el empleo de la forma participial, pero que está convencido de la existencia de un original hebreo para el Magnificat, prefiere en el primer estico la forma de perfecto גדלה y para el segundo un futuro con *wau* copulativo que debe traducirse igualmente por presente, pero que Lucas habría traducido con aoristo por entender equivocadamente que se trataba de un *wau* conversivo⁽⁹⁾. El paralelo que cita Sahlin (Is 61,10) es bueno, y tal vez ilustre mejor que ninguno nuestro pasaje de Lc 1,46s; pero en él ambos verbos están en futuro y no van unidos por ningún *wau*. Cuando tales construcciones ocurren en el TM (salmo 34,2; 89,2; 101,1s) los LXX traducen por futuros ambos verbos (sólo en Salmo 142,2 los dos futuros hebreos se convierten en dos aoristos griegos).

Puede resultar instructivo examinar más de cerca la literatura sálmica. De hecho numerosos salmos empiezan, como el Magnificat, con *doble expresión de sentimientos del salmista en primera persona*⁽¹⁰⁾.

(8) Así M. ZERWICK, *Analysis philologica Novi Testamenti Graeci* (Romae, P.I.B., 1960) p. 131.

(9) H. SAHLIN, *Der Mesias und das Gottesvolk* (Uppsala, Alqvist, 1945) p. 171s.

(10) Con una sola expresión personal comienzan los salmos 9, 10, 16, 18, 28, 30, 31, 40, 71, 75, 77, 111, 116, 121, 123, 130, 138, 141, 145. Diez de ellos son perfectos en hebreo y son traducidos por nueve aoristos y un futuro. Nueve son futuros hebreos y son traducidos por seis futuros y tres aoristos.

Con tres expresiones personales comienzan 84,3 (dos perfectos y un futuro hebreos, que son traducidos con dos presentes y un aoristo) y 101,1s. (tres futuros traducidos por

En dos de estos casos (34,2 y 89,2) se repite la misma construcción hebrea con dos futuros que acabamos de ver en Is 61,10: ambos futuros hebreos son traducidos en ambos salmos por futuros griegos. En cambio, extrañamente los dos futuros hebreos del Salmo 142,2 se convierten en dos aoristos griegos. Pero nótese bien: los dos son traducidos por aoristos (no por presente y aoristo como aparecen en Lc 1,46s). En el texto hebreo del salmo 45,2 va el primer verbo en perfecto y el segundo en participio; los LXX traducen respectivamente por aoristo y presente.

La construcción de Lc 1,46s (presente y aoristo) es empleada por los LXX en los salmos 42,2 y 63,2 para traducir respectivamente en ambos casos un futuro y un perfecto hebreos. Por cierto que el sujeto de ambos verbos en 42,2 y del segundo en 63,2 es נפשי (ή ψυχή μου) como en Lc 1,46b.

Todo ello hace probable que el texto hebreo subyacente a Lc 1,46s tuviera un primer verbo en futuro (תגדל נפשי) y un segundo en perfecto: שמחה רוחי o עליו. Es posible que ambos verbos (como en los Salmos, generalmente) estuvieran yuxtapuestos sin partícula copulativa, y que el *kai* griego fuera una añadidura al traducir. Si se estima necesario que el traductor del segundo hemistiquio tuviera delante un *wau*, podría pensarse —como opina Sahlin— en un futuro con *wau* copulativo (ותעלץ o ותשמח) que el traductor consideró conversivo; o bien en un perfecto cuyo sujeto anticipado llevara el *wau* (ורוחי עליו).

futuros). En 63,2s el TM presenta tres verbos (un futuro y dos perfectos); pero los LXX no entendieron bien el último y lo tradujeron por un adverbio.

Igualmente con tres expresiones de sentimientos personales empieza el cántico de Ana, que suele considerarse el paralelo más cercano al *Magnificat*. Pero los tres verbos de 1 Sam 2.1 están en perfectos hebreos y son traducidos al griego por aoristos.

Lo que parece fuera de duda es que la mejor manera de justificar el empleo tan extraño del presente y del aoristo en Lc 1,46s es admitir la existencia de un texto hebreo subyacente. En esta hipótesis abundan, como hemos visto, las posibles explicaciones.

El doble tema de *engrandecer* a Dios y de *alegrarse* en El es muy frecuente en la lírica religiosa hebrea. De ahí que, frente a la moda de considerar exclusivamente el cántico de Ana (1 Sam 2,1-10) como prototipo del *Magnificat*, ya HILGENFELD⁽¹¹⁾ y SPITTA⁽¹²⁾ advertían que se pueden aducir otros muchos paralelos.

Engrandecer a Yahvéh o proclamar que Yahvéh es grande suele ser una forma de alabanza frecuente, que en hebreo se expresa con גבר en hiphil; גדל en kal, hiphil, piel, hitpael; פלא en piel; רבה... y רבב en griego generalmente con μεγαλυνασθαι (cfr. especialmente Sal 34,3; 70,5)⁽¹³⁾.

La relación entre *alegrarse* (ἀγαλλιάω generalmente en griego) y *salvación* (σωτηρία) es un motivo que se repite multitud de veces en los salmos (9,15; 13,5; 21,2; 35,9; 70,5; 95,1), y con claro acento me-

(11) A. HILGENFELD, *Die Geburts - und Kindheitsgeschichte Jesu* (Lk 1,5-2,52), en ZWTh 44 (1901) 177-235, concretamente p. 212.

(12) Fr. SPITTA, *Das Magnificat, ein Psalm der Maria und nicht der Elisabeth*, en *Theologischen Abhandlungen*, Festgabe für Hinrich Julius Holtzmann (Tübingen, Möhr, 1902) pp. 63-94, concretamente pp. 73s.

(13) R. LAURENTIN, *Traces d'allusions étymologiques en Luc 1-2*, en "Biblica" 37 (1956) 435-456; 38 (1957) 1-23 propone (p. 5ss) la hipótesis de retraducir μεγαλύνει por מרימה o מרים y ver así una alusión etimológica al nombre de María. Aunque se invoque el paralelo de 1 Sam 2,1 donde aparece רום en perfecto kal, y aunque Delitzsch, Aytoun y Winter propongan para Lc 1,46b el mismo verbo רום (si bien en Polel), resulta extraño que nunca los LXX emplearan μεγαλυνασθαι para traducir רוים. Ello hace poco probable la hipótesis sugerente de Laurentin.

siánico en Isaías (12,2-3; 25,9; 61,10). A este claro contenido mesiánico se debe sin duda que la alegría (*χαρά* - *ἀγαλλίασις*) resuene a lo largo del Evangelio de la Infancia de Lucas como un estribillo: El nacimiento de Juan lo ha de producir (Lc 1,14: *χαρά καὶ ἀγαλλίασις*); de gozo (*ἐν ἀγαλλιάσει*) salta el niño Juan en el seno de su madre cuando María la saluda (Lc 1,44); aquí María se alegra (*ἠγαλλίασεν*) en Dios su salvador (*τῷ σωτήρῳ μου*) (Lc 1,47); el ángel dice a los pastores, cuando les comunica el nacimiento de Jesús: “Os anuncio una gran alegría (*χαράν μεγάλην*), que os ha nacido el Salvador (*σωτήρ*)” (Lc 2,10-11).

Los tres temas de nuestro versículo (*engrendecer* al Señor, *alegrarse* en El y *salvación*) aparecen sorprendentemente unidos en Sal 70,5:

TM

LXX

ישׁוּ וישׁמחו בך כל מבקשך	<i>ἀγαλλιάσθωσαν καὶ εὐφραν-</i>
ויאמרו תמיד	<i>θήτωσαν ἐπὶ σοὶ πάντες οἱ</i>
יגדל אלהים אהבי ישועתך	<i>ζητοῦντες σε καὶ λεγέτωσαν</i>
	<i>διὰ παντός: Μεγαλυνθήτω ὁ</i>
	<i>Θεὸς οἱ ἀγαπῶντες τὸ σωτή-</i>
	<i>ριον σου.</i>

Con todo suele citarse como el paralelo más cercano literariamente Hab 3,18:

TM

LXX

ואני ביהיה אעלה	<i>ἐγὼ δὲ ἐν τῷ Κυρίῳ ἀγαλ-</i>
אנילה באלהי ישעי	<i>λιάσομαι, χαρήσομαι ἐπὶ τῷ</i>
	<i>Θεῷ τῷ σωτήρῳ μου</i>

Estos dos últimos textos con su distinta referencia a la salvación (substantivada: *ישועתך* - *τὸ σωτήριον σου*; y adjetivada: *ישעי* - *τῷ σωτήρῳ μου*) nos hacen

pensar en la singularidad de la Vulgata que en Lc 1,47 traduce ἐπὶ τῷ Θεῷ τῷ σωτηρὶ μου por *in Deo salutari meo*.

En realidad tanto ישע como ישועה son substantivos; ambos deberían traducirse por *salvación*. El uso de uno y otro término en el A.T. no es del todo arbitrario. De hecho, ישע se emplea generalmente cuando figura como *epíteto de Dios* y va en aposición con él (Sal 27,9; 62,8; 65,6; 79,9; 85,5; 95,1); ישועה en cambio, cuando se concibe como *obra o actuación de Dios* (Sal 13,6; 35,9; 70,5; 96,2; 98,2; 1 Sam 2,1). Ello hace que en el primer caso aparezca en los LXX adjetivado (σωτήρ) y en el segundo conserve su carácter substantivo (σωτήρῳν). Una excepción curiosa es el Cántico de Moisés (Dt 32,15) donde en aposición con Roca (= Yahveh) aparece ישועה que no obstante es traducido normalmente por σωτήρὸς αὐτοῦ. La Vulgata traduce indistintamente uno y otro término, en todos los lugares mencionados, por *salutaris* o *salutare* (nunca por *salvator*).

De lo dicho se desprende que no podemos afirmar con certeza si el original hebreo de Lc 1,47 decía ישע como retraducen unánimemente los autores, o ישועה con posible alusión etimológica al nombre de Jesús más clara que la anterior sugerida por LAURENTIN⁽¹⁴⁾. El hecho de que se presente como epíteto de Dios y en clara aposición con τῷ Θεῷ, traducido además por τῷ σωτηρὶ μου, hace pensar preferentemente en ישע; pero la excepción de Dt 32,15 deja abierta la puerta a la posibilidad de ישועה. En todo caso, el alcance del pasaje es el mismo: María se regocija en Dios que es su salvación o su Salvador^(14bis). Recuérdese el final de la carta de San Judas.

(14) Art. cit. en la note anterior, p. 445.

(14bis) Sebastián BARTINA, en un breve artículo titulado *Fuerza hifílica de la palabra YAHVEH en el Magnificat* (Lc 1,46-47; Hab 3,18; Miq 7,7) y publicado en EB 22 (1963)

ἐν ἀγαλλιάσει, μόνῳ Θεῷ σωτῆρι ἡμῶν...μεγαλο-
σύνη, κράτος...

2. — El motivo de la alabanza (Lc 1,48).

Conforme al procedimiento habitual en los cánticos de alabanza bíblicos, tras la invocación o invitación inicial suele seguir el motivo de esta alabanza, que generalmente se introduce con un כִּי hebreo (= ὅτι en griego), o con proposiciones participiales o relativas.

En nuestro caso la presencia de dos ὅτι seguidos (vv. 48 y 49) ha hecho pensar que uno de ellos —concretamente el primero y con él todo el versículo 48— sea interpolado. Los argumentos para establecer esta hipotética interpolación son de muy diversa índole.

MOWINCKEL ⁽¹⁵⁾ rechaza el versículo 48 porque, según él, rompe la métrica del pasaje, y muestra con ello haber sido introducido para acomodar el salmo original a la situación presente.

Otros insisten en los *lucanismos* que creen descubrir en la frase y que serían, por tanto, argumento de *interpolación lucana*. Tal sería la expresión ἀπὸ τοῦ νῦν que no recurre en los psajes viejotestamentarios aquí aludidos y que en el Nuevo Testamento solo encontramos seis veces en Lc y una en 2 Cor 5,16. Así LADEUZE ⁽¹⁶⁾.

363-366, da especial importancia al término σωτήρ (el que salva), y sostiene que el paralelismo aconseja dar al Κύριον del estico anterior toda la fuerza hifílica inherente al hebreo יהוה (el que hace ser). Sin negar ninguna de las dos cosas, pienso que el paralelismo en nuestro caso se establece simplemente, como tantas otras veces en los Salmos, entre יהוה y אלהים.

⁽¹⁵⁾ S. MOWINCKEL, *The Psalms in Israel's Worship* (Oxford, Blackwell, 1962), vol. II, p. 123 nota 51, y p. 124, nota 54.

⁽¹⁶⁾ LADEUZE, *De l'origine du Magnificat et de son attribution dans le troisième Evangile à Marie ou à Elisabeth*, en RHE 4 (1903) 623-644, concretamente p. 630.

BROWN, aparte de la dificultad de ese doble *ὅτι*, descubre en el versículo 48 dos *lucanismos* (ἰδοὺ y ἀπὸ τοῦ νῦν) y dos claras referencias al contexto narrativo anterior (τῆς δούλης = Lc 1,38; μακαριοῦσιν = Lc 1,45) que él supone escrito por Lucas. De ello deduce que el citado versículo es una interpolación lucana⁽¹⁷⁾.

GUNKEL rechaza la autenticidad original de este versículo, porque solo él contiene alusiones personales y por cierto a un acontecimiento pasado, lo cual no se aviene con su tesis de que el *Magnificat* es un himno escatológico-profético⁽¹⁸⁾.

No estimo suficientes estas razones para afirmar que el versículo 48 sea una interpolación lucana al *Magnificat* original.

Por de pronto no convencen las razones *métricas*. Estas no son objetivas. Dependen mucho de la retraducción al hebreo que cada autor hace a su manera. Se olvida a menudo al hacerla que el traductor del hebreo original al griego pudo permitirse ciertas libertades, añadiendo o —sobre todo— suprimiendo palabras que estimó innecesarias y cuya ausencia puede ser causa de las irregularidades que se observan en el ritmo. Siempre será desproporcionado aventurar opiniones de inautenticidad solo por motivos métricos en la retraducción⁽¹⁹⁾.

Los pretendidos *lucanismos* de la frase en cuestión —en el supuesto, no probado, de que fueran tales— no demuestran necesariamente que se trate de una

(17) Raymond E. BROWN, *The Birth of the Messiah* (New York, Doubleday, 1977) pp. 336 y 356s.

(18) Hermann GUNKEL, *Die Lieder in der Kindheitsgeschichte Jesu bei Lukas*, en *Festgabe für A. von Harnack* (Tübingen, Möhr, 1921) pp. 43-60, concretamente p. 58.

(19) Cfr. D. JONES, *The Background and Character of the lucan Psalms* en JTS 19 (1968) 19-50, especialmente p. 21, nota 3.

interpolación de Lucas al himno original. Bastaría para explicarlos el hecho de que Lucas —y eso parece indudable— hubiera intervenido en la traducción. Pero es que además los términos הנה = ἰδοὺ, y מצחה = ἀπὸ τοῦ νῦν son de uso muy frecuente en el Antiguo Testamento. Su presencia en el original hebreo de nuestro pasaje exigiría necesariamente que cualquier traductor los vertiera al griego con esas expresiones y no otras.

La *coincidencia* de Lc 1,48 con dos pasajes del relato en prosa (Lc 1,38 y 1,45) solo demostraría —y por mi parte pienso que tal ocurre— la identidad de autor para el relato y para el himno, pero no que obligadamente dicho autor deba ser el Evangelista. Cuantos pensamos que el autor de la narración no es Lucas, jamás podremos aceptar que, por asemejarse a ella, deba ser considerado añadidura lucana un versículo del *Magnificat*. No deja de ser curioso que la presencia en Lc 1,48 de la expresión ἀπὸ τοῦ νῦν sin referencia en el contexto inmediato a un acontecimiento que justifique tal énfasis, constituya para HILLMANN un argumento más de que el *Magnificat* es aquí una pieza extraña⁽²⁰⁾.

Por último, la *dificultad de un doble ὅτι* al principio de los versículos 48 y 49 se me antoja ficticia. ¿Es que un salmista no puede presentar dos motivos para alabar a Dios? Frecuentemente lo hacen: Sal. 116,1-2; 118,1; 135,3; 136,1... Cfr. Judith 16,2 y Sal. 95,3-5 (en los LXX). Conocida es la hipótesis de RAMAROSON, para quien el *Magnificat* sería un himno litánico, al estilo del salmo 136, y tendría once moti-

(20) Joh. HILLMANN, *Die Kindheitsgeschichte Jesu nach Lukas*, en "Jahrbücher für die protestantische Theologie" 17 (1890) 192-261, concretamente p. 201. Cfr. A. HILGENFELD, *Die Geburts- und Kindheitsgeschichte Jesu (Lk 1,5-2,52)*, en ZWTh 44 (1901) 177-235, especialmente p. 207.

vaciones⁽²¹⁾. Por cierto que considera 48b como un paréntesis para llamar la atención; pero nunca dice —como le atribuye BROWN⁽²²⁾— que sea “una añadidura lucana al himno original”. Las dos proposiciones con *ὅτι* —que probablemente, según Ramaroson, eran en el original hebreo proposiciones de relativo con *אשר* — son para él perfectamente paralelas entre sí.

Aunque no se admitiera la *estructura litánica* propuesta por Ramaroson, pienso que bien puede haber dos motivos de alabanza en la primera parte del himno (vv. 46-50), antes de pasar a los aoristos que describen el comportamiento habitual de Dios en la segunda parte (vv. 51-53). Y también cabe suponer que el primer *ὅτι* introduce el motivo para alabar a Dios (que ha mirado la poquedad de su esclava, en virtud de lo cual habrán de llamarla bienaventurada todas las generaciones), y el segundo indica la razón por la que deberá ser proclamada María bienaventurada (porque ha hecho en ella cosas grandes el Poderoso). Podría incluso el original hebreo haber formulado el primer motivo en una proposición relativa con *עשר* que es como retraducen Resch y Delitzsch:

אשר ראה בעני אמתו
כי הנה מעתה כל - הדרות יאשרוני

No obstante, incluso en esta retraducción sigue habiendo dos *כי*: al comienzo de 48b y de 49. Winter solo pone un *כי* al comienzo de 48a; luego hace comenzar con *wau* el 48b, y sin nada el 49. Menos escrúpulos tienen Zorell y Sahlin que introducen con *כי* 48a, 48b y 49a.

Pero vengamos ya al contenido del v. 48.

(²¹) Leonardo RAMAROSON, *Ad structuram cantici “Magnificat”*, en VD 46 (1968) 30-46.

(²²) *Obra citada* en la nota 17, p. 356.

La protagonista engrandece al Señor y se alegra
 ὅτι ἐπέβλεψεν ἐπὶ τὴν ταπείνωσιν τῆς δούλης αὐτοῦ.

Mirar la situación aflictiva o deficiente de sus fieles o de su pueblo es una actitud atribuida a Yahvéh frecuentemente en el Antiguo Testamento y expresada por lo general en términos de *ver* (הָרָא = ἰδεῖν, ἐπιβλεπεῖν) y de *humillación* (צָר - ταπείνωσις)⁽²³⁾. Dios ve la humillación de Lía (Gen 29,32), de Jacob en casa de Labán (Gen 31,42), de su pueblo en Egipto (Ex 3,7; 4,31; Dt 26,7; Neh 19,9)⁽²⁴⁾, de Ana estéril que será la madre de Samuel (1 Sam 1,11), de su pueblo antes de la elección de Saul (1 Sam 9,16 en los LXX), de David cuando huye de Absalón (2 Sam 16,12 en los LXX), de Israel al advenimiento de Jero-boam II (4 Re 14,16), del salmista *passim* (Sal 9,14; 25,18; 31,8; 119,153). En el Nuevo Testamento —fuera de Lc 1,48a— solo recurre tres veces: en *Hechos* 8,33 se trata de una cita textual (según los LXX) de Is 53,8 cuyo sentido es bien oscuro; en Fil 3,21 se contrapone este cuerpo mortal (σῶμα τῆς ταπεινώσεως ἡμῶν) al cuerpo glorioso de Cristo (τῷ σώματι τῆς δόξης αὐτοῦ) al cual seremos asimilados por el poder que tiene para someter a Sí todas las cosas; y en la Carta de *Santiago* 1,10 se contrapone a la elevación del humilde (ὁ ταπεινὸς ἐν τῷ ὕψει αὐτοῦ) la humillación del rico (ὁ πλούσιος ἐν τῇ ταπεινώσει αὐτοῦ).

Todos estos pasajes —y algunos más en los que se habla de aflicción (צָר - ταπείνωσις) en general sin

(23) El caso singular de Gen 16,11 donde la acción de Dios consiste en *escuchar* (ἐπήκουσεν - שמע) la *aflicción* de Agar es un claro juego de palabras con la etimología de Ismael (שמעאל), el hijo cuyo nacimiento se le anuncia. En Gen 29,32 *vió mi aflicción* (רָאָה בְּצָרִי) será la etimología popular de Ruben.

(24) En los dos pasajes del Exodo צָר es traducido respectivamente por κακῶσιν (Ex 3,7) y por θλίψω (Ex 4,31).

decir que Dios se fije en ella (Gen 16,11; 41,51.52; Judith 6,19; 7,32; 13,20; Sal 21,22; 119,50.92; Lam 1,3.7.9; etc.)-- nos hacen ver la polivalencia del término *ταπείνωσις*. Predomina la idea de situación aflictiva. Pero los motivos son muy diversos: En Agar, la persecución de Sara; en Lía, los celos ante la predilección de Jacob por Raquel⁽²⁵⁾; en Jacob, los abusos de su tío Labán; en José, su condición de esclavo; en Israel, la opresión egipcia; en la madre de Samuel, su esterilidad; en David, la persecución de Absalón; en los "pobres de Yahvéh", su situación de desamparo y desvalimiento ante los poderosos.

En estas condiciones, resulta muy difícil precisar el alcance de *ταπείνωσις* en nuestro versículo y en boca de María⁽²⁶⁾.

No hay razón para restringirlo a la idea de *esterilidad* como piensan los partidarios de la atribución del *Magnificat* a Isabel. El argumento principal es que tal era su alcance en 1 Sam 1,11 donde la futura madre de Samuel, que era estéril, formula el paralelo más exacto de nuestro pasaje al prometer a Yahvéh consagrar a su servicio en el Templo al hijo que le nazca, ἐὰν ἐπιβλέπων ἐπιβλέψῃς ἐπὶ τὴν ταπείνωσιν τῆς δούλης σου. El paralelismo entre ambos pasajes es innegable y a todas luces voluntariamente intentado. Pero ya hemos visto más arriba⁽²⁷⁾ que los paralelismos entre Lc 1-2 y 1 Sam 1-2 son muy abundantes, aunque no pasan de ser simples referencias literarias que, por su anárquica atribución en ambos relatos a personajes diferentes y encontrados, desautorizan

(²⁵) Conviene insistir en que Lía no era estéril cuando dice que Dios miró su aflicción. Estaba entonces en la plenitud de su fecundidad. El período de esterilidad vino después (Gen 30,9s).

(²⁶) Cfr. L. F. RIVERA, *El concepto "tapeinos" en el Magnificat*, en *RevBibl* 20 (1958) 70-72.

(²⁷) Cfr. más arriba, pp. 102s.

cualquier intento de reducirlos a un procedimiento de calco histórico.

No creo que tenga más visos de probabilidad la extraña hipótesis de algunos autores, según la cual *ταπεινωσης* significaría aquí la situación de una *mujer que*, aun sin la tara de la esterilidad, *está sin hijos*. Tímidamente aventuraba una sugerencia en este sentido M. LEPIN en 1902: "D'ailleurs, Marie ne peut-elle viser par *humilitatem ancillae suae* l'état d'humiliation, d'opprobre aux jeux des hommes, qui devait nécessairement résulter pour elle de son dessein de rester vierge?"⁽²⁸⁾. Aparte de que esta hipótesis supone la realidad, no suficientemente establecida, del voto de virginidad anterior a la Anunciación, cuesta trabajo imaginarse que María diera la más leve importancia a lo que los hombres pudieran pensar. Y de hecho aquí se la da —y muy grande— a su *ταπεινωσης* ya que enfáticamente fundamenta su agradecimiento a Dios en el hecho de haberla *librado* de esa situación. Como habrá podido verse por todos los pasajes aducidos, la *ταπεινωσης* es siempre una *situación real* (no de simple estimación por parte de espectadores extraños al que la padece), y la *mirada de Dios* sobre ella comporta siempre *liberación de la misma*. Recientemente BROWN parece inclinarse hacia una interpretación parecida. Dado que Brown considera este versículo como añadidura del Evangelista, sería Lucas —según él— quien daba ese alcance al término *ταπεινωσης*. No piensa Brown que el Evangelista atribuya a María propósito de virginidad con anterioridad a la Anunciación; era la simple virginidad fáctica de María —el hecho de no tener hijos— lo que podía considerarse *ταπεινωσης*: "For Luke, Mary's virginity was like the bar-

⁽²⁸⁾ M. LEPIN, *Le "Magnificat" doit-il être attribué à Marie ou à Elisabet?*, en "L'Université Catholique" 39 (1902) 241, nota.

renness of the OT women: both constituted a human impossibility which only the might of God could overcome”⁽²⁹⁾. Resulta un poco forzado ver una situación aflictiva en la falta de hijos de una mujer recién desposada que todavía no ha sido conducida a casa de su esposo. Aunque la frase alude en nuestro caso a la concepción milagrosa por obra del Espíritu Santo, concepción que puede y debe ser considerada como intervención extraordinaria del poder de Dios, no parece adecuado aludir a este hecho con una expresión (ἐπιβλέπω ἐπὶ τὴν ταπείνωσιν) que afirma siempre una liberación portentosa de Yahvéh, pero poniendo el acento en una *situación indigente* como punto de partida. Dios ha hecho grandes cosas con María (versículo siguiente); pero esa grandeza —la maternidad divina, en concreto— no es grande porque María fuera virgen antes: lo sería igualmente aunque para aquellas fechas hubiera sido ya madre de muchos hijos. Sospecho que en la opinión sostenida por Brown pese más de la cuenta determinada actitud polémica contra los que quieren ver en los relatos de la Infancia una exagerada valoración de la virginidad⁽³⁰⁾. Ciertamente que en Lucas 1-2 la virginidad no es primariamente una virtud moral; pero tampoco es —como quisiera Brown— una ταπείνωσις.

Otra opinión poco probable es la de los que piensan que ταπείνωσις debe traducirse aquí por humildad (= virtud moral). Es verdad que el adjetivo ταπεινός tiene habitualmente ese alcance en los pasajes del Nuevo Testamento donde recurre (Mt 11,29; Rom 12,16; 2 Cor 7,6; Sant 1,9) especialmente cuando

⁽²⁹⁾ Raymond E. BROWN, *The Birth of the Messiah* (New York, Doubleday, 1977) p. 361.

⁽³⁰⁾ Cfr. BROWN, *Obra citada*, p. 361 nota 63, y 314, nota 52.

aparece en paralelismo antitético con los soberbios (ὕπερηφάνοι) como en Sant 4,6 y más adelante en el *Magnificat*, v. 52⁽³¹⁾. Pero no es ese el caso del sustantivo ταπείνωσις ni en griego clásico ni en su uso bíblico, particularmente en la frase donde aparece como complemento de la acción divina de *mirar*, frase que indica siempre un estado afflictivo del que libra Dios con su mirada misericordiosa y omnipotente. En nuestro caso, el énfasis que la Virgen pone en esta mirada liberadora de Yahvéh excluye cualquier interpretación que identifique ταπείνωσις con ninguna virtud moral. De una virtud moral no tiene por qué ser librada Mariá, ni cabe suponer que la Virgen atribuya lo que Dios ha obrado en ella a ningún mérito de virtud personal que en su conducta hubiera observado Dios.

H. SAHLIN, que considera el *Magnificat* como un canto originalmente puesto en labios de Zacarías, interpreta ταπείνωσις como *la humillación del pueblo de Israel* que Dios habría subsanado con el nacimiento del Precursor del Mesías, y cuya liberación definitiva estaba ya muy próxima⁽³²⁾. La gratuidad de la atribución del *Magnificat* a Zacarías hace muy poco probable la interpretación de Sahlin.

No consiguen reconciliarme con esta interpretación de carácter colectivo los numerosos autores que como LAURENTIN⁽³³⁾ creen descubrir en el Tercer

⁽³¹⁾ Cfr. GRUNDMANN, en TWNT *sub voce*. En contra véase R. LEIVESTAD, ΤΑΠΕΙΝΟΣ-ΤΑΠΕΙΝΟΦΡΩΝ, en NT 8 (1966) 36-47.

⁽³²⁾ H. SAHLIN, *Der Messias und das Gottesvolk* (Uppsala, Alqvist, 1945) p. 164.

⁽³³⁾ René LAURENTIN, *Structure et Théologie de Luc 1-2* (Paris, Gabalda 1957) p. 84ss. Cfr. I. F. WOOD, Τῆς δούλης in the *Magnificat* (Luke 1,48), en JBL 21 (1902) 48-50, que duda entre suponer como texto hebreo subyacente un masculino singular o un plural referido al pueblo de Israel.

Evangelista la intención de presentar a María como personificación del pueblo bajo la imagen, tan cara a los profetas, de la Virgen Hija de Sión. Me resisto a interpretar en sentido colectivo las claras y evidentes alusiones personales de la primera parte del *Magnificat*. Que el autor de Lucas 1-2 haya visto realizada en María la figura profética de la Hija de Sión y le haya atribuido textos proféticos en esa línea no autoriza al exegeta del Nuevo Testamento a invertir los términos haciendo extensivo a la Hija de Sión (personificación del pueblo) todo lo que hace y dice María.

¿Cuál sería, pues, el alcance de *ταπεινωσης* en este pasaje?

Pienso que el significado básico de situación aflictiva (por la reacción de despecho de Sara en el caso de Agar, por los celos frente a Raquel en el de Lía, por la esterilidad en el de Ana, por la opresión de los egipcios en Exodo y Deuteronomio, por la invasión de las tropas de Holofernes en el episodio de Judit) adquiere en la literatura relacionada con los Anawim o pobres de Yahvéh, especialmente en los Salmos, acentos impersonales y tópicos que subrayan la condición de pequeñez, pobreza, falta de influencia y de poder, características todas de esos grupos piadosos, desvalidos y desamparados de los hombres, conscientes de su falta de méritos y sólo confiados en la ayuda de Dios⁽³⁴⁾.

La traducción más cercana a este concepto podría ser “desvalimiento”, “incapacidad”. Retiene la idea básica de situación aflictiva, pero no la atribuye

(34) S. MOWINCKEL, *The Psalms in Israel's Worship* (Oxford, Blackwell, 1962), vol. 1, p. 216 sostiene que *ταπεινωσης* había venido a significar “un ideal religioso de humildad”. Así aparece en los *Hodayoth* (5,13-14.16.18; 2,32.34) y en el *Testamento de los XII Patriarcas*, donde recurre cinco veces para indicar la humilde esperanza de ayuda por parte de Dios.

a ninguna causa extraña. Expresa la propia pequeñez de la que se tiene conciencia de no poder salir si no es con la ayuda de Dios. El reconocerla y aceptarla tiene algo de virtud; pero no se piensa tanto en su dimensión moral cuanto en su aspecto ontológico, psicológico y sociológico. Decir que "Dios ha mirado el desvalimiento de su esclava" equivale a decir que ésta "ha hallado gracia a los ojos de Dios". Es una forma delicada y aptísima para poner de relieve la absoluta gratuidad de todo lo que Dios ha obrado en ella y, en definitiva, la total gratuidad de la salvación.

Así entendida, la ταπείνωσις de este versículo 48 es concepto central en el *Magnificat* como muy bien advierte TANNEHILL⁽³⁵⁾. Es el punto de partida para la Redención que Dios inicia con la Encarnación en el seno de la Virgen. Una y otra serán obra exclusiva de Dios. Y si Dios las inicia a partir de María, ella se encarga de recalcar que esta *segunda Creación* parte, como la primera, de la nada: de esa nada que es su total desvalimiento. La segunda parte del *Magnificat* (vv. 51-53) es un comentario confirmatorio de esta proclamación: Dios es así y gusta de obrar así: le estorba nuestra soberbia: se complace en exaltar la pequeñez: καὶ ὑψώσεν ταπεινούς (Lc 1,52).

3. — La bienaventuranza de María (Lc 1,48b).

Isabel había contestado al saludo de la Virgen exclamando: εὐλογημένη σὺ ἐν γυναιξίν⁽³⁶⁾, καὶ εὐλογημένος ὁ καρπὸς τῆς κοιλίας σου...μακαρία ἡ πιστεύσασα (Lc 1,42.45).

(35) R. C. TANNEHILL, *The Magnificat as Poem*, en JBL 93 (1974) 263-275, concretamente p. 272.

(36) Esta primera parte del saludo de Isabel, que aparece también en labios del ángel en algunos códices y versiones, no parece ser auténtica en Lc 1,28.

María afirma ahora que, por haber mirado Dios su desvalimiento, ἀπὸ τοῦ νῦν μακαριώσω με πᾶσαι αἱ γενεαί (Lc 1,48).

Los partidarios de considerar el *Magnificat* pieza extraña al contexto, y los que piensan que al menos este versículo es añadidura lucana al himno original preexistente, hacen un mundo de la expresión ἀπὸ τοῦ νῦν. Los primeros estiman que no va con la situación de la que canta el *Magnificat*⁽³⁷⁾, y los segundos creen descubrir en ella un claro lucanismo⁽³⁸⁾.

La incongruencia de la frase con la situación de María resulta evidente para muchos, porque en el contexto sería una referencia a su maternidad divina, y esa no se realiza en este preciso momento sino que es ya cosa pasada. No se ve —dicen— por qué precisamente *desde ahora* la tienen que considerar bienaventurada y no desde el momento de la Encarnación.

Lo que yo no veo por ninguna parte es esa pretendida incongruencia. Ciertamente el *motivo* para llamar a María bienaventurada es su Maternidad Divina que arranca de la Encarnación —o mejor (y sería todavía más pretérito) desde el eterno decreto divino que la predestinó para ello—; pero ese motivo era hasta el momento desconocido para los hombres. Ahora mismo acaba de descubrir María que Isabel está en el secreto y ha sido por ello la primera en llamarla bienaventurada. *Desde este preciso momento* —y no an-

(37) Así ya HILLMANN, *Die Kindheitsgeschichte Jesu nach Lukas*, en "Jahrbücher für protestantische Theologie" 17 (1890) 192-261, concretamente p. 202; A. HILGENFELD, *Die Geburts- und Kindheitsgeschichte Jesu*, en ZWTh 44 (1901) 177-235, especialmente p. 207.

(38) Cfr. LADEUZE, *De l'origine du Magnificat et de son attribution dans le troisième Evangile à Marie ou à Elisabeth*, en RHE 4 (1903) 623-644, concretamente p. 630; BROWN, *The Birth of the Messiah* (New York, Doubleday, 1977) p. 336.

tes— podrán llamarla, y de hecho la llamarán, los hombres bienaventurada.

En cuanto a que deba ser considerada lucanismo la expresión ἀπὸ τοῦ νῦν, el único argumento es la frecuencia de su empleo por Lucas (seis veces en el Evangelio y en los Hechos frente a una sola vez por Pablo en 2 Cor 5,10). Ocurre, sin embargo, que su correspondiente término en hebreo מֵעַתָּה se emplea frecuentemente en el Antiguo Testamento⁽³⁹⁾ y es traducido ἀπὸ τοῦ νῦν por los LXX. La presencia de dicho término en el probable original hebreo de Lucas 1-2 explicaría suficientemente su normal traducción por ἀπὸ τοῦ νῦν sin necesidad de ver en ello un lucanismo.

De hecho, casi todos los retraductores al hebreo coinciden al reconstruir el posible texto subyacente a nuestro pasaje de Lc. 1,48b:

כִּי הִנֵּה מֵעַתָּה כָּל-הַדְּרוֹת יֵאָשְׁרוּי⁽⁴⁰⁾

El resto de la frase (μακαριῶσιν με πᾶσαι αἱ γυνεαί) recuerda expresiones parecidas del A.T. construidas siempre con el verbo אָשַׁר en Piel. Cambia, como es natural, el sujeto activo y pasivo de esta proclamación de bienaventuranza. En Gen 30,13 exclama Lía cuando la esclava Zilpá le da a luz a Aser: “Me llamarán bienaventurada las hijas (las mujeres) אִשְׁרוּי אִשְׁרוּי בִּוְחָ - μακαρίξουσιν με αἱ γυναικες”. En el salmo

⁽³⁹⁾ En la expresión מֵעַתָּה וְעַד-עוֹלָם la emplean Sal 113,2; 115,18; 121,8; 125,2; 131,3; Miq 4,7; Is 9,6; 59,21; מֵעַתָּה solo, sin relación a tiempos posteriores, recurre en 2 Cron 16,9; Is 48,6; Dan 10,17; la correspondiente expresión griega ἀπὸ τοῦ νῦν aparece también, aunque no se conserve el texto hebreo en Ecclus 11,23.24; 1 Mac 10,41; 11,35.36; 15,8; Tob 8,21(S); 10,13(S); 11,9.

⁽⁴⁰⁾ Así RESCH (*Das Kindheitsevangelium*, p. 209) y DELITZSCH; ZORELL (*Einführung*, p. 46) y SAHLIN (*Der Messias und das Gottesvolk*, p. 175) retienen el mismo texto, cambiando solo el orden de verbo y sujeto. WINTER (*art. cit.*, p. 346) sustituye el כִּי inicial por un ו.

72,17 son todas las gentes las que felicitarán al Mesías: יֵאָשְׁרוּהוּ כָל-גּוֹיִם - πάντα τὰ ἔθνη μακαριωῦσιν αὐτόν. En el Cantar 6,8 llamarán bienaventurada a la Esposa las doncellas (וַיֵּאָשְׁרוּהָ). Y en Malaquías será el pueblo de Israel quien recibirá la felicitación de todas las gentes: וְאִשְׁרׁוּ אֲתֶכֶם כָּל-הַגּוֹיִם - μακαριωῦσιν ὑμᾶς πάντα τὰ ἔθνη.

La expresión en labios de María hace referencia, como en el caso de Lía, al futuro nacimiento de su Hijo y participa de la dimensión mesiánica que tiene en el salmo 72 y sobre todo en Malaquías. La llamarán todos bienaventurada, como acaba de llamarla Isabel, porque va ser la Madre del Mesías esperado. El sujeto activo de esta felicitación serán *todas las generaciones*. La felicitación parece así enmarcada entre dos expresiones de orden temporal: la felicitarán *desde ahora... y perpetuamente*.

4. — Las maravillas del Señor (Lc 1,49-50).

Ὅτι ἐποίησέν μοι μεγάλα ὁ δυνατός, καὶ ἁγίων τὸ ὄνομα αὐτοῦ καὶ τὸ ἔλεος αὐτοῦ εἰς γενεάς καὶ γενεάς τοῖς φοβουμένοις αὐτόν.

Como queda ya indicado más arriba, el ὅτι con que se inicia esta frase puede ser un segundo motivo (junto con ἐπέβλεψεν) para engrandecer al Señor y alegrarse en El; pero puede también ser la razón por la que todas las generaciones llamarán a María Bienaventurada.

La expresión “hacer para alguien cosas grandes” (עָשָׂה... גדלות) recurre varias veces en el Antiguo Testamento siempre como cosa de Dios (Dt 10,21; Salmo 71,19; 106,21; 2 Sam 7,23) que hace El sólo (Sal 136,4). A veces se trata de maravillas — נִפְלְאוֹת — (Sal 98,1; 105,5). En ocasiones, invertidos los términos, se dice que Dios se *engrandeció haciendo* הגדיל ה' לעשות (Salmo 126,23; Joel 2,21). Esas cosas grandes

son muy diversas en los distintos contextos: unas veces indican la multiplicación del pueblo, la liberación de Egipto y la posesión de la tierra de Canaán (Dt 10,21; 2 Sam 7,21-23; Salmo 106,21); otras, la vuelta de la cautividad de Babilonia (Salmo 126,2-3); a menudo, las gestas de Dios en general (Salmo 71,19; 98,1; 136,4; Joel 2,21) particularmente en la historia de Israel (Salmo 105,5).

El sentido aquí depende exclusivamente del contexto.

María considera *cosas grandes* lo que Dios ha hecho con ella: convertirla en la *Madre del Mesías esperado* (Lc 1,31-33), en la Madre de su Señor (ἡ μήτηρ τοῦ Κυρίου μου) —como acaba de llamarla Isabel (Lc 1,43)—. *Cosa grande* es asimismo el *modo* como Dios ha realizado esto: por obra del Espíritu Santo (Lc 1,35). Realmente, en el caso de María, como cantaba el autor del salmo 136,4, “Dios ha hecho cosas grandes *El solo*”.

El sujeto de estas grandes acciones es ὁ δυνατός: el Poderoso.

El término se emplea referido a Dios como un epíteto, adjetivo sustantivado, casi nombre propio, que en los LXX traduce חסין (Sal 89,9) y más generalmente גבור (Salmo 24,8; Is 10,21; Dt 10,17; Jer 32,18-19; Sof 3,17).

Entre todos estos pasajes, dos merecen especial atención: Sofonías 3,17 por su clara dimensión mesiánica: “Yahvéh tu Dios —se dice a la Hija de Sión— está en medio de tí, poderoso Salvador (גבור יושע)” y Dt 10,17 porque el doble nombre con que se designa a Yahvéh (הגבור הגדול) se encuentra en el mismo contexto en que se dice que Dios hizo *cosas grandes* (עשה... גדולות: versículo 21).

Esta personificación en Dios del adjetivo δυνατός guarda relación en nuestro caso con el contexto donde se ha hablado de la δύναμις ὑψίστου - גבורת עליון como

autora de la concepción virginal de María (Lc 1,35), y de que para Dios nada hay imposible: οὐκ ἀδυνατήσκει παρὰ τοῦ Θεοῦ πᾶν ῥῆμα (Lc 1,37). María sabe ya por experiencia que —como dirá más tarde su Hijo— τὰ ἀδύνατα παρὰ ἀνθρώποις δυνατὰ παρὰ τῷ Θεῷ ἔστω (Lc 18,27).

No veo razonable retraducir el término δυνατός por שדי como hacen Delitzsch y Aytoun, frente a Resch, Sahlin, Zorell y Winter que proponen הגבור

כי עשה לי גדולות הגבור

El resto del versículo 49 y el 50 (καὶ ἅγιον τὸ ὄνομα αὐτοῦ, καὶ τὸ ἔλεος αὐτοῦ εἰς γενεὰς καὶ γενεὰς τοῖς φοβουμένοις αὐτόν) son dos proposiciones parasintácticas hebreas que debieron ser traducidas por relativo: “cuyo nombre (es) santo, y cuya misericordia (se extiende) a generaciones y generaciones para los que le temen”. Su retraducción no ofrece dificultad:

וקדוש שמו

וחסדו לדור דורים על-יראיו⁽⁴¹⁾

Ambas expresiones son corrientes en el Antiguo Testamento.

La *santidad* del nombre de Yahvéh es cantada por el salmo 111,9 casi con las mismas palabras: ἅγιον (καὶ φοβερὸν) τὸ ὄνομα αὐτοῦ - קדוש(וורא)שמו.

Y que la *misericordia del Señor se extienda de un siglo a otro sobre los que le temen* es afirmación textual del salmo 103,17: τὸ δὲ ἔλεος τοῦ Κυρίου ἀπὸ τοῦ αἰῶνος καὶ ἕως τοῦ αἰῶνος φοβουμένοις αὐτόν.

(41) Así retraducen RESCH y DELITZSCH. En el v. 50 varían algo SAHLIN y ZORELL: לדור-ודר ליראיו. AYTOUN, por razones métricas (necesita dos acentos) sugiere עלי יראיו para la última palabra. WINTER, tal vez por influjo del salmo 111,9 añada en 49b: (וקדוש שמו).

En nuestro caso, la fórmula temporal es —según la lección críticamente más probable— *εἰς γενεὰς καὶ γενεὰς* que como tal en los LXX no recurre nunca⁽⁴²⁾. Los pasajes del A.T. más cercanos son el salmo 33,11 donde la fórmula es idéntica pero en singular: “El plan de Yahvéh subsiste para siempre, los proyectos de su corazón por todas las edades (*εἰς γενεάν καὶ γενεάν* - לדר ודר)”, y el salmo 100,5 donde se trata de la misericordia del Señor: “Su misericordia para siempre, y por generaciones y generaciones su fidelidad”: *εἰς τὸν αἰῶνα τὸ ἔλεος αὐτοῦ, καὶ ἕως γενεὰς καὶ γενεὰς ἡ ἀλήθεια αὐτοῦ*.

De todas formas, el valor de las distintas expresiones equivalentes, tanto en el griego de los LXX como en el correspondiente texto hebreo, es siempre el mismo: perpetuidad.

En el Magnificat, estas dos últimas afirmaciones colgadas de la mención del Poderoso (la santidad de su nombre y la perpetuidad de su misericordia en favor de los que le temen) son dos alabanzas con las cuales se cierra la acción de gracias personal que constituye la primera parte de nuestro cántico.

5. - *El proceder habitual de Dios (Lc 1,51-53).*

Hasta el momento la cantora del *Magnificat* ha ensalzado la generosidad misericordiosa con que Dios, compadecido de su personal desvalimiento, la ha enriquecido gratuitamente.

Ahora se dispone a generalizar: Lo que Dios ha hecho con Ella es su manera habitual de obrar con

(42) Sobre las otras variantes de los códices en Lc 1,50 véase lo que dejamos dicho más arriba (p. 62). La curiosa lección de la Vulgata “a progenie in progenies” respondería a un *ἀπὸ γενεάς εἰς γενεάς*, que así, en plural, no recurre nunca, y bajo la forma singular *εἰς γενεάν* aparece en muy pocos códices de Lc 1,50 y solo en Prov 27,24.

respecto a sus creaturas. Dios gusta de manifestar su poder en la humillación de los soberbios y en la exaltación de los humildes.

El texto griego presenta en esta ocasión seis verbos en aoristo. Y en torno a ellos se ha creado un problema que a mí me parece en buena parte ficticio.

Se comprende que Gunkel, para el cual el *Benedictus* y el *Magnificat* son dos salmos judíos profético-escatológicos, encuentre problema en unos verbos que parecen hacer referencia a hechos pretéritos. En consecuencia, considera interpolación lucana el versículo 48, y como no tiene más remedio que conservar los vv. 51-53 si no quiere quedarse sin salmo original, llama a los aoristos de estos versículos "aoristos proféticos" = descripciones de acontecimientos futuros que se expresan en pretérito como si ya se hubieran realizado, para indicar la seguridad con que se espera su realización.

BROWN en cambio, para quien el *Magnificat* habría sido compuesto por alguien preteneciente al grupo de los Anawim, pero colocado por Lucas en labios de María, ve el problema en que —según él— hace falta "considerable imagination to think that the embryo in Mary's womb has already put down the mighty from their thrones"⁽⁴³⁾. Y menciona como solución la del llamado "aoristo profético", aunque entendida de diversa manera que Gunkel ("Mary is predicting what will come about through the child to be born"). Pero él prefiere pensar que el *Magnificat* refleja los sentimientos de los judío-cristianos Anawim a la vista de la exaltación de Cristo Resucitado. El acontecimiento que ellos cantaban era pretérito, y Lucas lo conservó al poner el himno en labios

(43) Raymond E. BROWN, *The Birth of the Messiah* (New York, Doubleday, 1977), p. 362.

de María, porque quiso proyectar sobre la concepción de Jesús la soteriología post-pascual de los judío-cristianos de Jerusalén⁽⁴⁴⁾.

Ocurre, sin embargo, que los versículos 51-53 no hablan de acontecimientos futuros que requieran, como imagina Gunkel, considerar sus aoristos como “proféticos”, o que resulten difícilmente atribuibles a un niño que todavía no ha nacido. El sujeto de esos verbos no es Jesús, sino Yahwéh. Como tampoco es Jesús el objeto de esas acciones benéficas de Dios (ὑψωσεν, ἐνέπλησεν) cuyos beneficiarios son plurales: ταπεινούς, πεωῶντας.

Se trata de los que llama BROWN “aoristos gnómicos” al exponer una sentencia que él rechaza, según la cual “these lines describe God’s normal way of proceeding”⁽⁴⁵⁾. Ese es con toda probabilidad el alcance de estos aoristos de Lc 1,51-53. Muestran el proceder habitual de Dios en la historia, proceder al que responde —como caso particular dentro de una ley general— lo acaecido recientemente en María, y que constituye el motivo de su alabanza y acción de gracias en la primera parte del *Magnificat*. Porque Dios se complace en exaltar a los que cuentan poco, se ha complacido en elevar la pequeñez de su esclava a la categoría inigualable de Madre del Salvador.

Este procedimiento literario de levantarse líricamente del caso particular, que motiva el canto de acción de gracias a Dios, a la consideración de su misericordioso proceder habitual es muy frecuente en los cánticos religiosos hebreos: Sal 138,6; 1 Sam 2,4-9; Judit 9,5-6; 16,13-16. Por otra parte, el canto a la manera habitual de comportarse Dios con los hombres —y, por cierto, como en Lc 1,51-53, con proposi-

(44) *Ibidem*, p. 362s.

(45) *Ibidem*, p. 363.

ciones antitéticas— es el motivo preferente de alabanza y acción de gracias en numerosos salmos: 68,7; 107,40s; 113,5-9; 145,14.20; 146,7-9; 147,6.

BROWN niega que Lc 1,51-53 deba entenderse del proceder habitual de Dios, porque de ser así los verbos deberían ir en presente como en el caso del Cántico de Ana (1 Sam 2,1-10) que es “el modelo del *Magnificat*”⁽⁴⁶⁾.

El argumento no es convincente.

Aoristos gnómicos son sin duda los seis que en 1 Sam 2,4-5 indican otras tantas cosas que habitualmente pasan (que los arcos de los fuertes se quiebran, mientras los débiles cobran fuerza; que los hartos se contratan por pan, mientras los hambrientos dejan el trabajo asalariado; que las estériles dan a luz, mientras las fecundas en hijos quedan estériles). En hebreo los seis verbos correspondientes van todos en perfecto. Ciertamente que no se trata *directamente* del proceder habitual de Dios, pero no se puede negar que son aoristos indicadores de *algo que habitualmente sucede*. Y es asimismo innegable que, *indirectamente al menos*, tales cosas son efecto de la intervención providencial de Dios. Por serlo, figuran en el cántico. Y para que así se entienda, en los versículos siguientes (6-9) se cantan los habituales modos divinos de actuar que las producen. Estos habituales modos divinos de actuar —once en total— se expresan en hebreo con ocho participios y tres futuros, que los LXX traducen siempre por presentes⁽⁴⁷⁾. La preferencia del hebreo por los participios subraya el carácter de epítetos o cualidades permanentes que el autor atribuye con ellos a Yahvéh.

(46) *Ibidem*, p. 363.

(47) Salvo en el versículo 9, donde los LXX discrepan notablemente del TM.

Esta predilección por los participios es constante en el texto hebreo de los salmos, cuando se trata de los habituales modos divinos de actuar. Invariablemente va en participio el verbo que inicia en cada caso la enumeración, y a menudo alguno o varios de los siguientes⁽⁴⁸⁾. Los LXX no son constantes en la forma de traducir⁽⁴⁹⁾.

Hay entre los pasajes de los salmos aducidos en la nota 48 uno que merece especial atención: es el salmo 107. Tras una larga enumeración de motivos de acción de gracias a Yahvéh, tomados unos de la historia del Exodo y del regreso de la Cautividad, sacados otros de la actuación de su providencia con los necesitados y particularmente con los navegantes, el epílogo (vv. 33-41) desarrolla el tema sapiencial de la intervención divina en los cambios de situaciones. De los 16 verbos que en el pasaje figuran, nueve tienen por sujeto a Dios y el texto hebreo los presenta ocho en futuro y uno solo en participio. Sorprendentemente los LXX traducen los nueve verbos por otros tantos aoristos. Se trata evidentemente de *aoristos gnómicos* que refieren habituales modos divinos de actuar.

Nada impide por tanto gramaticalmente, y el paralelismo con los salmos aconseja que conceptualmente los aoristos griegos de los versículos que estamos comentando (Lc 1,51-53) sean considerados

(48) En 68,7 dos participios; en 107,40s. un participio y tres futuros; en 113,5-9 tres participios, un futuro y un participio; en 138,6 un participio y dos futuros; en 145,14 dos participios; en 145,20 un participio y un futuro; en 146,7-9 siete participios y dos futuros; en 147,6 dos participios.

(49) De los veinte participios que presentan los textos aducidos en la nota anterior, nueve se conservan en el griego, otros tantos se traducen por presente, solo uno por aoristo. De los nueve futuros empleados, tres son traducidos por aoristo, tres por presente, uno por participio y dos por futuro.

“aoristos gnómicos” con referencia al proceder habitual de la Providencia de Dios. Esos habituales modos de actuar son consubstanciales con Dios, y hace muy bien el hebreo en expresarlos con participios. En griego y en nuestras lenguas modernas se expresan aptamente con el presente. Pero el griego dice eso mismo en aoristo con toda propiedad, porque se trata de algo que habitualmente sucede y de lo que ya se tiene larga experiencia.

Vengamos ahora al contenido de cada pareja de aoristos.

El versículo 51

*Ἐποίησεν κράτος ἐν βραχίονι αὐτοῦ
διεσκόρπισεν ὑπερηφάνους διανοίᾳ καρδίας αὐτῶν,*

no tiene parecido exacto en el Antiguo Testamento; pero su idea se repite a menudo. El pasaje más cercano al griego de nuestro versículo sería el salmo 89,11 donde recurren los términos *ἐν βραχίονι*, *διεσκόρπισεν* y *ὑπερηφάνους* traduciendo respectivamente a רהב - פורת - בזרע.

*Συ ἐταπείνωσας ὡς τραυματίαν ὑπερήφανον
καὶ ἐν τῷ βραχίονι τῆς δυνάμεως σου διεσκόρ-
πισας τοὺς ἐχθρούς σου⁽⁵⁰⁾.*

La frase *ἐποίησεν κράτος* no se encuentra nunca en los LXX. Su equivalente *ποιῆσαι δύναμιν* es bastante frecuente (Sal 108,14; Ruth 4,11; Dt 8,17s) y traduce el hebreo עשה - חָ. En Dt 8,17s se prohíbe a Israel que diga: *τὸ κράτος τῆς χειρός μου ἐποίησεν μοι τὴν δύναμιν τὴν μεγάλην ταύτην* (עצם ידי עשה לי).

⁽⁵⁰⁾ Probablemente רהב no debió ser traducido por *ὑπερήφανον* porque aquí parece ser nombre propio del monstruo mítico que frecuentemente representa a Egipto (Salmo 87,4; Is 30,7).

הוא החיל הזה) porque ha sido Dios quien σοι δίδωσω ἰσχυρὰ τοῦ τοῦῃσαι δύνανω (הוא הנותן לך כח לעשות חיל).

La traducción aproximada sería realizar proezas, mostrar poder.

Lucas emplea κράτος solamente aquí y en *Hechos* 19,20. Pero recurre otras diez veces en el N.T. (Ef 1,19; 6,10; Col 1,11; 1 Tim 6,16; 1 Pet 4,11; 5,11; Jud 25; Apoc 1,6; 5,13; Heb 2,14). Menos en Heb 2,14 donde se dice del dominio del diablo sobre la muerte, se refiere siempre a Dios y en la mayoría de los casos forma parte de una doxología ciertamente litúrgica (1 Tim 6,16; 1 Pet 4,11; 5,11; Jud 25; Apoc 1,6; 5,13).

La última expresión de este primer hemistiquio (ἐν βραχίονι αὐτοῦ) es característicamente hebrea (בְּזְרוֹעוֹ) y referida a Dios es frecuentísima en la descripción de la liberación de Egipto⁽⁵¹⁾. Es, por tanto, clarísima la referencia de este primer estico al proceder portentoso y salvífico de Yahvéh, que habitualmente hace —y en realidad ha hecho— proezas con su brazo: *ha hecho demostración del poder de su brazo*.

Este poder del que Dios hace gala lo concreta el segundo hemistiquio del v. 51 en la dispersión por parte de Yahveh de los que planean cosas soberbias en su corazón.

La historia bíblica sabe de eso.

Eso fue lo que hizo Dios según Gen 11,8s. con los que soberbiamente planeaban la torre de Babel: διέσπειρεν (וַיַּפְּצֵם) αὐτούς...; διέσπειρεν αὐτούς (הִפְצִיחַם).

El alcance de ὑπερηφάνους, que recurre unas cien veces en los LXX traduciendo diversos términos hebreos, es bastante claro⁽⁵²⁾. Encierra siempre la idea

(⁵¹) Cfr. Ex 6,1,6; 15,16; Dt 3,24,34; 4,34; 7,19; 4 Re 17,36; Sal 89,11; Is 51,9s.; 65,12; Jer 39,21.

(⁵²) Cfr. P. P. SCHOONHEIM, *Der alttestamentliche Boden der Vokabel ὑπερήφανος* (Le 1,51), en NT 8 (1966) 235-246.

de arrogancia y exaltación de sí mismo. El vocablo es *hapaxlegómenon* en Lucas. En el Nuevo Testamento recurre dos veces en la pluma de Pablo (Rom 1,30 y 2 Tim 3,2 en la enumeración, respectivamente, de los pecados paganos y de los que caracterizarán el final de los tiempos) y dos veces (Sant 4,6 y 1 Pet 5,5) al citar Prov 3,34 según los LXX: *Κύριος ὑπερηφάνους ἀντιστάσσειται, ταπεινοῖς δὲ δίδωσιν χάριν*.

Finalmente, la frase *διανοία καρδίας αὐτῶν* es un dativo de relación para indicar que la soberbia se refiere a los pensamientos de su corazón. Según Gen 6,5 Dios decretó el diluvio al ver que todo hombre *διανοεῖται ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ ἐπιμελῶς ἐπὶ τὰ πονερά* (כל- יצר מחשבת לבו רק רע). En 1 Cron 29,18 recurre la misma expresión *ליצר מחשבות לבב עמך* traducida precisamente por *ἐν διανοίᾳ καρδίας λαοῦ σου* para indicar igualmente los pensamientos del corazón de su pueblo en los que David quisiera que Dios conservara perpetuamente el recuerdo de su generosidad al contribuir para la construcción del Templo.

Nos hallamos, por tanto, ante una expresión genuinamente viejo-testamentaria, que no ofrece duda ni sobre su contenido conceptual ni sobre el presunto original hebreo al que responde.

El versículo entero afirma que Dios hace gala del poder de su brazo en dispersar a los que albergan pensamientos soberbios en su corazón.

La retraducción al hebreo, teniendo en cuenta los antecedentes bíblicos de cada una de las frases que lo componen, debería ser poco más o menos:

עשה חיל בזרעו

הפיץ ודים ביצר מחשבות לבם⁽⁵³⁾

(53) El primer estico es traducido así por RESCH, SAHLIN, WINTER; en lugar de חיל DELITZSCH y AYTOUN prefieren גבורות y ZORELL. El segundo es traducido como figura en el texto por ZORELL. Lo mismo traduce WINTER suprimiendo יצר. DELITZSCH, SAHLIN y AYTOUN prefieren פור נאים.

Resulta curiosa la versión de la Vulgata (*mente cordis sui*). Tal como suena, se referiría al único sujeto de la proposición, que es evidentemente Yahvéh. Pero no puede ser así, porque el pronombre en griego es claramente plural (*αὐτῶν*). Tal vez la traducción Vulgata se deba al subconsciente que concibe *ὑπερηφάνους* como un participio o adjetivo de acción verbal, con cuyo sujeto implícito se relacionaría el posesivo *sui*. Algo como esto: Dispersó a los que planeaban soberbiamente con los pensamientos de su corazón.

Los versículos 52-53 forman una clara unidad temática: diversa actuación de Dios con los poderosos-ricos y con los humildes-necesitados. Y constituyen asimismo una evidente unidad literaria: dos proposiciones antitéticas paralelas entre sí y con sus términos cruzados en perfecta construcción jiástica

δυνάστας - ταπεινούς
 πεωῶντας - πλουτοῦντας ⁽⁵⁴⁾

Esta doble idea (la de que Dios destrona a los poderosos y enaltece a los humildes, y la de que el Señor deja vacíos a los ricos y llena de bienes a los

RESCH traduce simplemente פֹּר אֲבִירֵי לֵב AYTOUN suprime lo correspondiente a *διανοία καρδίας αὐτῶν*, porque le sobran acentos.

Personalmente me inclino a mantener יֵצֵר porque recurre en los pasajes de Gen 6,5 y 1 Cron 29,18 y porque es la única referencia al singular *διανοία*.

⁽⁵⁴⁾ Este doble procedimiento literario tiene más fuerza para demostrar el origen semita del pasaje que la débil argumentación de BROWN para probar (por la rima alterna de los finales de los cuatro esticos: *θρόνων - ταπεινούς - ἀγαθών - κενούς*) la composición original del mismo en griego. Cfr. *The Birth of the Messiah* (New York, Doubleday, 1977) p. 362.

hambrientos) es muy frecuente en el Antiguo Testamento⁽⁵⁵⁾.

La primera se expresa así en nuestro versículo 52:

καθεῖλεν δυνάστας ἀπὸ θρόνων
καὶ ὑψώσεν ταπεινούς.

Curiosamente, los frecuentes paralelos conceptuales vetero-testamentarios de esta doble proposición antitética la presentan casi siempre en orden inverso: cantan primero la exaltación de los humildes y en segundo lugar la humillación de los poderosos arrogantes:

“Porque Tu salvas al pueblo humilde
y abates los ojos de los soberbios” (Salmo 18,28)

“El levanta del polvo al desvalido,
del estiércol hace subir al pobre
para sentarle con los príncipes,
con los príncipes de su pueblo” (Salmo 113,7-8)

“Porque excelso es Yahvéh, pero mira al humilde;

en cambio al soberbio conoce desde lejos”
(Salmo 138,6)

“Yahvéh sostiene a los humildes
y abate a los malvados hasta la tierra” (Salmo 147,6).

Solo Ezequiel 21,31 mantiene el mismo orden que Lc 1,52 en las proposiciones antitéticas, con claras resonancias verbales y un evidente juego de palabras en construcción jiástica, perceptible tanto en griego como en hebreo:

(55) Con razón LADEUZE en su artículo tantas veces citado (p. 633) insistía en este punto contra Harnack que, empeñado en atribuir el *Magnificat* a Isabel, resaltaba exclusivamente las semejanzas con el Cántico de Ana (1 Sam 2,1-10).

TM

LXX

השפלה הגבה
והגבה השפיל

ἐταπείνωσας τὸ ὑψηλὸν
καὶ τὸ ταπεινὸν ὑψώσας.

No es el pasaje de Ezequiel el único caso de paralelos verbales con nuestro texto. Los LXX traducen el oscuro TM de Job 12,19b con términos (*δυνάστας δὲ γῆς κατέστρεψεν*) que hacen recordar el primer hemistiquio de nuestro versículo. Al segundo, en cambio, recuerda Job 5,11 que califica a Yahvéh *τὸν ποιῶντα ταπεινοὺς εἰς ὑψος*. Y solo de este segundo hemistiquio se encuentra paralelo verbal, y no muy exacto, en el famoso cántico de Ana: (*Κύριος*) *ταπεινοῖ καὶ ἀνυψοῖ* (1 Sam 2,7).

Lo más cercano verbalmente a Lc 1,52 es el pasaje de Ben Sirac 10,14:

θρόνους ἀρχόντων καθεῖλε ὁ Κύριος
καὶ ἐκάθισεν πραεῖς ἀντ' αὐτῶν.

El alcance de nuestro versículo es muy claro: Los *δυνάσται* son los que presumen de poderosos, y son enemigos de Dios ὁ δυνατός según Lc 1,49 y el *μόνος δυνάστης* según 1 Tim 6,15. Los *ταπεινοί* son los que comparten la situación de *ταπείνωσις* en la que se encontraba la protagonista del cántico (Lc 1,48). Dios gusta de humillar a esos poderosos arrogantes, y se complace en exaltar a estos humildes. Es lo que confirmará Jesús al decir: *πᾶς ὁ ὑψῶν ἑαυτὸν ταπεινωθήσεται, καὶ ὁ ταπεινῶν ἑαυτὸν ὑψωθήσεται* (Lc 14,11 y exactamente igual en Lc 18,14; cfr Mt 23,12 que sustituye las fórmulas participiales por relativos con presente).

Con razón 1 Pet 5,6 aconseja: *Ταπεινώθητε οὖν ὑπὸ τὴν κραταιὰν χεῖρα τοῦ Θεοῦ ἵνα ὑμᾶς ὑψώσῃ ἐν καιρῷ*.

La retraducción al hebreo es diversa en los dis-

tintos autores⁽⁵⁶⁾. En líneas generales, prefiero la retraducción de ZORELL:

הוריד רוחים מכסאות - ויגבה שפלים

הוריד expresa la misma idea de nuestro versículo en Jer 49,16; Abd 3; Os 7,12; Am 9,2. — ויגבה שפלים responde al texto hebreo de Ez 21,31⁽⁵⁷⁾ LAURENTIN⁽⁵⁸⁾, basándose en el paralelo con 1 Sam 2,6-7, donde casi todos los verbos van en participio y precisamente en hiphil, sugiere retraducir aquí ὑψώσεν por מרים lo cual daría una alusión por asonancia al nombre de la Virgen.

El versículo 53

πεινῶντας ἐνέπλησεν ἀγαθῶν,
καὶ πλουτοῦντας ἐξαπέστειλεν κενούς.

es perfectamente paralelo —aunque jaiásticamente— con el anterior. Describe el mismo modo habitual de obrar divino: favorable a los humildes y adverso a los arrogantes en ambos casos. La diferencia formal consiste en la distinta denominación de los destinatarios (antes, *poderosos* y *humildes*; ahora, *hambrientos* y *ricos*), así como en la correspondiente actuación de Dios (que allí consistía en *derribar del trono* a los unos y *exaltar* a los otros; mientras que aquí consiste en *llenar de bienes* a unos y *despachar vacíos* a los otros).

(56) RESCH traduce: חרס נדיבים מכסאותם
וירם עניים

DELITZSCH y Aytoun coinciden con él cambiando solo la última palabra por שפלים.

(57) Con ZORELL coinciden en buena parte SAILLIN que solo cambia el segundo verbo por וירם, y WINTER que sustituye רוחים por שלמים y el segundo verbo por ורומם.

(58) R. LAURENTIN, *Traces d'allusions étymologiques en Luc 1-2*, en "Biblica" 37 (1956) 435-456; 38 (1957) 1-23, concretamente p. 8.

También para este versículo hay paralelos viejo-testamentarios conceptuales e incluso verbales.

El Salmo 107,9 presenta gran semejanza con el primer hemistiquio: "Porque El sació el alma anhelante, el alma hambrienta saturó de bienes (*ψυχὴν πεινῶσαν ἐνέπλησεν ἀγαθῶν*)".

El Salmo 34,11 (según los LXX que acertadamente interpretan כפריים por πλουσιοι) da otro buen paralelo: "Los ricos quedarán pobres y hambrientos (*πλούσιοι ἐπτῶχευσαν καὶ ἐπειῶσαν*), mas los que buscan a Yahveh de ningún bien carecen".

Y aunque no es el más cercano, tampoco está lejos el Cántico de Ana: *πλήρεις ἄρτων ἐλαττώθησαν καὶ οἱ πεινῶντες παρῆκαν γῆν* (1 Sam 2,5).

La expresión *ἐξαπέστειλεν κενούς* es una frase hecha que corresponde al hebreo קרי...חלש⁽⁵⁹⁾.

No es extraño, por tanto, que recurra por dos veces en la pluma de Lucas al describir el comportamiento de los obreros de la viña con el siervo de turno enviado para cobrar: *ἐξαπέστειλαν κενούς* (Lc 20, 10.11).

El pensamiento completo del versículo, aunque sin más coincidencia verbal que el término *πεινῶντες* recurre en la segunda bienaventuranza de Lc 6,21: *μακάριοι οἱ πεινῶντες νῦν, ὅτι χορτασθήσεσθε* unida a la segunda malaventuranza de Lc 6,25: *οὐαὶ ὑμῶν, οἱ ἐμπεπλησμένοι νῦν, ὅτι πεινάσετε* ⁽⁶⁰⁾.

La retraducción hebrea del versículo 53 resulta, por sus claras resonancias verbales viejotestamentarias, relativamente fácil. Por una vez todos los retra-

⁽⁵⁹⁾ Cfr. Job 22,9; Gen 31,42; Dt 15,13; 1 Sam 6,3.

⁽⁶⁰⁾ La cuarta bienaventuranza de Mateo, paralela con la segunda de Lucas, se formula en términos más espirituales: *μακάριοι οἱ πεινῶντες καὶ διψῶντες τῇ δικαιοσύνῃ, ὅτι ὡτοὶ χορτασθήσονται*.

ductores (Resch, Delitzsch, Zorell, Aytoun, Sahlin, Winter) coinciden:

רעבים מלא - טוב ועשירים שלח ריקם

6. *El cumplimiento de la promesa divina* (Lc 1,54-55).

El *Magnificat* acaba con un canto a la fidelidad divina que se ha acordado de su misericordia y ha cumplido su promesa.

ἀντελάβετο Ἰσραὴλ παιδὸς αὐτοῦ
μνησθῆναι ἐλέους,
καθὼς ἐλάλησεν πρὸς τοὺς πατέρας ἡμῶν
τῷ Ἀβραάμ καὶ τῷ σπέρματι αὐτοῦ εἰς τὸν
αἰῶνα.

Los versículos 54-55, aunque introducidos por un aoristo como los seis anteriores que hemos estudiado, forman una unidad aparte. Tras la afirmación genérica de que Dios gusta de manifestar su poder en la dispersión y confusión de los soberbios (v. 51), se ha mostrado el distinto proceder habitual de Dios con los soberbios y los humildes en una doble bina de proposiciones antitéticas que se presentan como perfectamente paralelas en cuanto al contenido, pero verbalmente construidas en forma cruzada o jiástica.

Ahora el estilo se vuelve más prosaico. En el primer verso se expresa una acción de Dios en aoristo, a la que sigue otra en infinitivo; en el segundo se equipara lo sucedido a lo que Dios había prometido, con un solo verbo en aoristo, y con un segundo hemistiquio que es un complemento circunstancial del anterior sin nuevo verbo.

Estas peculiaridades estilísticas han hecho pensar a algunos en interpolaciones o paréntesis.

A. HILGENFELD⁽⁶¹⁾ rechaza como interpolación τῷ Ἀβραάμ καὶ τῷ σπέρματι αὐτοῦ εἰς τὸν αἰῶνα. Y ello por tres razones: porque constituye un 15° verso que rompería el ritmo de siete estrofas de dos; porque suena a añadidura cristiana basada en la teología paulina sobre el σπέρμα Ἀβραάμ (cfr. Gal 3,16); y porque encuentra rara la aposición entre πρὸς τοὺς πατέρας ἡμῶν - τῷ Ἀβραάμ καὶ τῷ σπέρματι αὐτοῦ.

Otros, en base a esta última dificultad, piensan que el versículo 55a —καθὼς ἐλάλησεν πρὸς τοὺς πατέρας ἡμῶν— debe considerarse un paréntesis, y que lo correcto es unir 54b con 55b: *acordándose de su misericordia para con Abraham y su descendencia perpetuamente*⁽⁶²⁾.

Ni la interpolación es aceptable, ni el paréntesis se demuestra probable ni necesario.

No es serio rechazar, por simples razones de métrica, una frase críticamente auténtica. Menos cuando se trata de retraducción. Y menos en nuestro caso, en el que las opiniones sobre la estructura métrica del *Magnificat* son muy distintas (Hay quien descubre cuatro estrofas de tres versos, mientras otros establecen cuatro de cuatro. Aytoun ve una estrofa de cuatro parejas de tetrámetros, y otra de siete pentámetros. Sahlin lo encaja en diez pentámetros, admitiendo que el último tenga seis acentos).

No se ve por qué la mención de *Abraham y su descendencia* habría de ser una añadidura cristiana de

(61) A. HILGENFELD, *Die Geburts- und Kindheitsgeschichte Jesu (Lk 1,5-2,52)*, en ZWTh 9 (1901) 177-235, concretamente p. 214.

(62) Así A. HARNACK, *Das Magnificat der Elisabeth (Lk 1,46-55) nebst einigen Bemerkungen zu Lk 1 und 2*, en "Sitzungsberichte der königlich-preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin" 27 (1900) 538-556, concretamente p. 547; TH. ZAHN, *Das Evangelium des Lukas* (Leipzig, Deichert, 1913) p. 107; PLUMMER, *Luke*, p. 34.

cuño paulino, cuando la misma relación entre Ἰσραὴλ παῖς μου y σπέρμα Ἀβραὰμ recurre en Is 41,8. Y no se olvide que en las promesas a Abraham se habla frecuentemente de su *descendencia* (Gen 12,7; 13,15; 15,18; 17,7; 22,17s.; 26,3; 35,12...).

El paréntesis, que algunos establecen para aislar 55a, no parece propio de una composición lírica, como acertadamente advierte SAHLIN (63). Y no es necesario para explicar el diverso régimen en acusativo con προς y en simple dativo para πατέρας y Ἀβραὰμ respectivamente. Caben otras soluciones. SAHLIN sostiene que puede tratarse de simple aposición, con dos frases igualmente construidas en hebreo con simple ל y que caprichosamente el traductor expresó en distinta forma(64). Sin negar esta posibilidad, cabe otra hipótesis sólidamente probable: que el traductor econtrara diversa construcción hebrea con אל para la primera frase y simple ל para la segunda אל - אבותינו (לאברהם ולזרעו לעולם). Así retraduce ZORELL (65). En esta hipótesis, el acusativo con אל indicaría los destinatarios de la revelación, y el simple dativo con ל aquellos en cuyo favor se hizo la promesa. Es la opinión autorizada de P. JOÜON que traduce: "Il a pris soin d'Israel son serviteur, se souvenant de la mise-

(63) H. SAHLIN, *Der Messias und das Gottesvolk* (Uppsala, Alqvist, 1945) p. 173s.

(64) *Ibidem.* — Como ejemplo cita Sahlin a Bar 1,11 que encarga pedir περί της ζωής Ναβουκοδονοσορ...καὶ εἰς ζωὴν βαλτασθαι. Cfr. J. M. CREED, *The Gospel according to St. Luke* (London, Macmillan, 1957) p. 24; J. V. G. KOONTZ, *Mary's Magnificat*, en *BibSac* 116 (1959) 336-349, concretamente p. 348. — R. C. TANNIEMILL, *The Magnificat as Poem*, en *JBL* 93 (1974) 263-275, concretamente en la nota 19 de la p. 271, advierte que Lucas propende a quitar importancia a la diferencia entre dativo y acusativo con προς.

(65) F. X. ZORELL, *Einführung...*, p. 46.

ricordie, comme il avait fait promesse à nos pères en faveur d'Abraham et de sa race à jamais" (66).

El doble tema del versículo 54 (que Dios ha acogido o ha venido en socorro de Israel su siervo, y que se ha acordado de su misericordia) aparece frecuentemente en el A.T.

Al comienzo del primer Cántico del Siervo de Yahvéh, dice Dios en Is 42,1:

Ιακωβ, ὁ παῖς μου, ἀντιλήμψομαι αὐτοῦ
 Ισραηλ, ὁ ἐκλεκτός μου, προεδέξατο αὐτὸν
 ἡ ψυχὴ μου.

El pasaje es directamente mesiánico, como reconocen algunos mss. del Targum. En el TM falta la mención expresa de Jacob e Israel:

(הן עבדי אתמך - בו בחירי רצתה נפשי)

Y ello hace menos probable la relación con nuestro versículo del *Magnificat*.

En cambio, a Israel se refiere expresamente Is 41,8 donde, en medio de claras resonancias mesiánicas, y con referencia como aquí a la descendencia de Abraham, dice Yahvéh:

Συ δέ, Ισραηλ, παῖς μου,
 Ιακωβ, ὃν ἐξελεξάμεν,
 σπέρμα Αβρααμ, ὃν ἡγάπησα,
 οὗ ἀντελαμβάνομεν (Ἰηρηκ) (67)

(66) Cfr. P. JOÜON, *Notes de philologie évangélique*, en RechScRel 15 (1925) 438-441, bajo el título *Une difficulté grammaticale du Magnificat* (p. 440-441).

(67) Frente a la mayoría de los retraductores al hebreo de Lc 1,54 que traducen ἀντελάβετο por ἤγαγεν (verbo empleado en Is 42,1), RESCH con mejor acierto prefiere קָח (como en Is 41,8).

La expresión “acordarse Dios de algo...” es muy usada en el Antiguo Testamento, y equivale a *cumplir lo que recuerda*. En Génesis 9,15s Yahvéh promete acordarse del pacto con Noé y *no enviar nuevo diluvio*; en Ex 2,24 y 6,5 la *gesta divina* de la liberación de Egipto arranca de que Dios se acuerda de la alianza con Abraham, Isaac y Jacob; a ese recuerdo recurre Moisés en Ex 32,13 y Dt 9,27 para aplacar a Yahvéh⁽⁶⁸⁾; como efecto de ese recuerdo interpretan los salmos 105,8 y 106,45 los prodigios del Exodo; y para Ez 16,60 la restauración mesiánica futura será debida a que Dios, recordando su alianza, establecerá otra nueva.

Concretamente, *Dios se acuerda de su misericordia* —como en Lc 1,54b— en el Salmo 98,3:

TM

LXX

זכר חסדו ואמונתו	ἐμνήσθη τοῦ ἐλέους αὐτοῦ τῶ
לביית ישראל	Ἰακωβ,
	καὶ τῆς ἀληθείας αὐτοῦ τῶ
	οἴκῳ Ἰσραηλ.

Nótese que en el TM no figura τῶ Ἰακωβ y el verbo, como en los LXX, va en forma finita. El infinitivo (μνησθῆναι) de Lc 1,54b es, según la mayoría de los intérpretes, un hebraísmo correspondiente a un infinitivo constructo (לזכר) que debe traducirse por gerundivo: “Vino en ayuda de Israel, su siervo, acordándose de su misericordia⁽⁶⁹⁾.”

El Salmo habla de *misericordia* y *fidelidad* (la famosa bina de atributos divinos tan frecuente en el

(68) Con razón O. MICHEL en su art. sobre μμνησκομαι en KITTEL, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* IV (Stuttgart, Kohlhammer, 1942) p. 679 habla de una “teología del recuerdo” en Deuteronomio.

(69) Lucas 1,54b emplea ἐλέους sin artículo y sin αὐτοῦ lo cual confirma que no depende aquí de los LXX. La Vulgata (misericordiae suae) supone αὐτοῦ (o lo suple).

Salterio). En nuestro pasaje del *Magnificat* solo se menciona *expresamente* la misericordia, pero la fidelidad se exalta *implícitamente* en el cumplimiento de lo prometido que se afirma en el versículo 55.

El verbo ἐλάλησεν traduce evidentemente un דבר que en el contexto significa *hablar prometiendo*. La mención de “nuestro padres” como destinatarios de la revelación sobre la promesa hecha a favor de Abraham y su descendencia, está clara en Miques 7,20 donde se dice (⁷⁰):

TM

LXX

תתן אמת ליעקב	Δώσεις ἀλήθειαν τῷ Ιακωβ
חסד לאברהם	ἔλεον τῷ Ἀβρααμ
אשר נשבעת לאבתיו	καθότι ὤμοσας τοῖς πατρᾷσιν ἡμῶν

Y la misma doble mención (a los Padres y a Abraham y su descendencia) recurre en un pasaje de Hechos, que recoge el discurso de Pedro a los judíos de Jerusalén tras la curación del cojo junto a la Puerta Especiosa del Templo, y que contiene asimismo sorprendentes paralelos con el *Benedictus* (⁷¹).

Pedro dice a las turbas: “Vosotros sois los hijos de los profetas y de la alianza que Dios estableció πρὸς τοὺς πατέρας ὑμῶν λέγων πρὸς Ἀβραάμ; καὶ ἐν τῷ σπέρματί σου ἐνευλογηθήσονται πᾶσαι αἱ πατρίαι τῆς γῆς” (*Hechos* 3,25).

Se observará que en este caso τοὺς πατέρας y Ἀβραάμ están en perfecta aposición. Lo mismo ocurre en 2 Sam 22,51c (= Sal 18,51c) que presenta el paralelo literario más cercano a la última expresión de nuestro himno (Lc 1,55b). Dice así el final, cierta-

(⁷⁰) De nuevo encontramos —como en Sal 98,3— la mención del doble atributo divino (תתן - חסד).

(⁷¹) Véase más adelante, pp. 167s.

mente mesiánico, del cántico real viejotestamentario:

TM

LXX

ועשה חסד למשיחו ποιῶν ἔλεος τῷ χριστῷ αὐτοῦ
 לדוד ולזרעו עד-עולם τῷ Δαυיד καὶ τῷ σπέρματι
 αὐτοῦ ἕως αἰῶνος

Los dos ejemplos últimamente aducidos favorecen la hipótesis de los que entienden que ambos hemistiquios de Lc 1,55 van en aposición y que así figuraban en hebreo aunque el traductor los haya construido de forma distinta en griego⁽⁷²⁾.

¿Qué promesa divina es la que Dios ha cumplido según Lc 1,54s?

La respuesta que se dé a esta pregunta define el carácter que se asigna al himno que estamos comentando. Y por ello, viceversa, el concepto que se tiene sobre la naturaleza de nuestro cántico prejuzga el alcance que deba darse a esta última estrofa.

Quienes, como Gunkel, piensan que el *Magnificat* es un himno escatológico profético, ven en nuestros dos versículos la esperanza cierta de sucesivas intervenciones salvíficas divinas expresada en aoristo profético-escatológico: Dios vendrá en ayuda —no se sabe cómo ni cuando, pero es seguro— de Israel su siervo, acordándose de la misericordia que ha prometido a nuestros padres en favor de Abraham y de su descendencia a través de los siglos. En este vago horizonte escatológico judío entra sin duda la futura salvación mesiánica, pero siempre como objeto de esperanza.

(72) Tampoco aquí Lc 1,55 depende de los LXX, pues no traduce ἕως αἰῶνος sino εἰς αἰῶνα! Quizá el hebreo decía עד-לעולם como en Sal 89,37 donde los LXX traducen εἰς τὸν αἰῶνα.

Los que, por el contrario, defienden el origen cristiano postpascual de nuestro himno, consideran estos versículos como afirmación del cumplimiento —en aoristo histórico— de la esperanza mesiánica alimentada por las revelaciones hechas a los padres y centrada en la “bendición” a Abraham y a su descendencia con la que serán benditas todas las naciones. Recuérdense: Gen 12,3 y 18,18 (de Abraham); Gen 22,18 (de su descendencia); Gen 26,4 (de la descendencia de Isaac); Gen 28,14 (de Jacob). El himno cantaría, por tanto, el cumplimiento en Cristo de la promesa divina a Abraham, concretada por Ben Sirac en estas palabras de su elogio al Patriarca (Ecclus 44,21):

Διὰ τοῦτο ἐν ὄρκῳ ἔστησεν αὐτῷ
ἐνευλογηθῆναι ἔθνη ἐν σπέρματι αὐτοῦ.

Ambas hipótesis son gramaticalmente posibles.

Pero exegéticamente —y sea lo que fuere del origen último del *Magnificat*— la intención del autor que lo pone en labios de María y la hace decir los versículos 48 y 49 del mismo, no puede ser la de un himno profético escatológico. Aunque se admitiera —y yo no lo creo admisible— que el *Magnificat* fuera originariamente un himno judío profético-escatológico, habría que admitir igualmente que el autor del relato lucano de la Infancia al incluirlo en su contexto como canto de María con la añadidura de los versículos 48 y 49, o el redactor definitivo del Tercer Evangelio al realizar dicha atribución y añadidura, quiso que el himno expresara los sentimientos de la Madre del Mesías en el momento de su visita a Isabel. Y en ese momento la esperanza mesiánica era ya realidad. El autor inspirado se refiere *necesariamente* a una escatología realizada en Cristo. Ciertamente que esa realización solo había tenido lugar plenamente en la obra salvadora de Cristo Resucitado, y, con ese alcance, sólo era cosa pasada después de Pascua; pero legítimamente

es puesta en labios de María cuando responde a Isabel, porque ya entonces se había iniciado el cumplimiento con la Encarnación del Mesías en el seno de la Virgen.

Recordando lo que cantaba la heroína de Betulia ("Alabad a Dios que *no ha apartado su misericordia* de la casa de Israel, sino que esta noche ha destrozado a nuestros enemigos por mi mano": *Judith* 13,14) se comprende este final del cántico que el autor del Evangelio lucano de la Infancia ha puesto en labios de María: La Virgen que comenzó alabando a Dios, y que ha explicado en los vv. 48 y 49 los motivos concretos de esta alabanza al Señor cuya misericordia se extiende de generación en generación a todos los que le temen, nos asegura al terminar que con lo que Dios ha obrado en ella ha demostrado que mantiene su misericordia con Israel como lo había prometido al anunciar la salvación mesiánica a nuestros padres.

CAPÍTULO 5°

EL “BENEDICTUS”

INTRODUCCIÓN.

El cántico atribuido a Zacarías presenta una problemática muy semejante a la del “Magnificat” en cuanto a su origen e inclusión en el relato de la Infancia⁽¹⁾.

No ofrece especiales dificultades de crítica textual, pero sí muy abundantes de crítica literaria: dificultades que deben ser examinadas y, si es posible, resueltas antes de abordar la exégesis pormenorizada de su contenido.

A. — ANOTACIONES DE CRÍTICA TEXTUAL.

I. — La mayoría de las variantes —no muchas por cierto— que presenta la historia de la transmisión del texto del *Benedictus* son correcciones de estilo claramente recensionales: la añadidura del artículo (τοῦ - τῶν) en los versículos 69 (ἐν οἴκῳ Δαβὶδ <τοῦ> παιδὸς αὐτοῦ) y 70 (τῶν ἁγίων <τῶν> ἀπ’ αἰῶνος προφητῶν αὐτοῦ), y el cambio del dativo (πάσαις ταῖς ἡμέραις) del versículo 75 en acusativo de duración (πάσας τὰς ἡμέρας). Con razón las ediciones críticas retienen la ausencia del artículo y la presencia del dativo como formas originales, atribuibles a la traduc-

(1) Véase más arriba pp. 65ss.

ción literal de un texto hebreo subyacente donde aquel no aparecía y donde éste correspondía a la presencia de un כ. No piensan así von Soden que retiene el τοῦ del 69b, ni Weiss que incorpora el τῶν de 70b.

2. — Quizá es también recensional (tiene a su favor casi los mismos testigos manuscritos que las anteriores variantes) la lección semitizante πρὸ προσώπου en lugar de ἐνώπιον en el versículo 76b (προπορεύση ἐνώπιον <πρὸ προσώπου> Κυρίου). Conviene tener en cuenta que tanto los LXX en el pasaje aludido de Mal 3,1 como Mc 1,2 al citarlo referido a Juan, traducen el לפני hebreo con una versión estrictamente literal: πρὸ προσώπου. Pudo haber sido πρὸ προσώπου la lección original, convertida en ἐνώπιον por motivos estilísticos, como parece suponer Tischendorf al retener aquella en su edición crítica. Pero yo me inclinaría a pensar que Lucas tradujo originalmente por ἐνώπιον⁽²⁾, y que el texto recensional lo susti-

(2) Es cierto que Lucas prefiere generalmente ἐνώπιον en la Infancia (1,15.17.19.73.75/76/) y con mucha frecuencia en el resto de su obra. En la Infancia solo emplea κατὰ πρόσωπον en 2,31 donde no se refiere a Dios —como en los otros casos— sino a los pueblos. ¿No podría ser esto un indicio de que el autor original de Lc I-II participaba de la tendencia —clara en los targumistas— que los lleva a sustituir la faz de Dios por otro término menos antropomórfico? De hecho, Lucas retiene πρὸ προσώπου en la cita de Malaquías 3,1 que él aduce en 7,27. Asimismo mantiene πρὸ προσώπου en 9,52 donde está clara la alusión subyacente a Mal 3,1 en el episodio de los mensajeros enviados delante de El a una ciudad de samaritanos para prepararle hospedaje (ἐπέστειλεν ἀγγέλους πρὸ προσώπου αὐτοῦ ὥς ἐτοιμάσαι αὐτοῦ). Igualmente, y con el mismo transfondo, en la misión de los 72 discípulos: καὶ ἀπέστειλεν αὐτοὺς ἀνὰ δύο πρὸ προσώπου αὐτοῦ (Lc 10,1). Y en Hechos 13,23-24 pone la expresión en boca de Pablo, en un pasaje fuertemente hebraizante, lleno de alusiones a los temas del Benedictus: τοῦτον ὁ θεὸς ἀπὸ τοῦ σπέρματος —se refiere a David— κατ'ἐπαγγελίαν ἤγαγεν (var. ἤγειρεν) τῷ Ἰσραὴλ σωτῆρα Ἰησοῦν

tuyó por *πρὸ προσώπου* por influjo de los dos pasajes citados.

3. — Curiosa es la añadidura de *τῆς ζωῆς* por los testigos de las recensiones antioquena, constantinopolitana y cesariense a la variante *πάσας τὰς ἡμέρας* de 75b.

4. — Pero sin duda la variante de mayor importancia exegética es la de *ἐπισκέψεται* (futuro) - *ἐπεσκέψατο* (aoristo) en 78b. Leen futuro: $\aleph$ B L Θ sy^s sy^p sa bo arm... y lo aceptan la mayoría de las ediciones críticas. Leen aoristo: A C D, vulgata vetus latin sy^h aeth., y la acepta Tischendorf. Como explicación de la doble lectura, sugiere JONES⁽³⁾ un original hebreo con ו consecutivo que, como se sabe, convierte el futuro en pasado: algún imperito habría traducido por futuro. Observa BROWN⁽⁴⁾ que la discrepancia no es problema de traducción, sino de transmisión de un texto en griego, sin probabilidad de que los copistas hayan tenido acceso al presunto original semita. Absolutamente hablando, podría el futuro ser lectura original por fallo de traducción, y haberse introducido después el aoristo por obra recensional (¿posible influjo del v. 68b!). Pero, en todo caso, resulta violentísima la retraducción hebrea propuesta por Jones.

Ambas lecturas presentan a su favor autoridades importantes en la transmisión textual, tanto del texto griego como de las principales versiones antiguas. Brown prefiere el aoristo como *lección más difícil* (el futuro salvador no ha despuntado todavía). Otros prefieren el futuro por considerar el aoristo *lección armonizante* (cfr. versículo 68b).

(3) D. R. JONES, *The Background and the Character of the lucan Psalms*, en JTS 19 (1968) 19-50, concretamente pp. 38.

(4) Raymond E. BROWN, *The Birth of the Messiah* (New York, Doubleday, 1977), p. 373.

En cualquier hipótesis, resultaría aventurado montar, *exclusivamente* sobre esta problemática lección, conclusiones exegéticas acerca del contenido y origen —mesiánico o no— del cántico de Zacarías.

B. — OBSERVACIONES DE CRÍTICA LITERARIA.

La mayoría de los críticos piensa —como hemos visto más arriba⁽⁵⁾— que el *Benedictus* pertenece al material de las fuentes que Lucas incorporó a su Evangelio de la Infancia; pero creen descubrir elementos provenientes de la *actividad redaccional del Evangelista*.

Sea de ello lo que fuere, la *estructura actual* del cántico presenta dos partes lo suficientemente diferenciadas como para sugerir, según algunos, la posibilidad de encontrarnos ante dos salmos, artificiosamente unidos ya en el escrito prelucano, o tal vez ensamblados por el Evangelista redactor.

En todo caso, interesa investigar el *último origen*, tanto doctrinal como lingüístico, de la pieza que el Evangelista pone en boca de Zacarías.

Solo tras el estudio de estas cuestiones críticas, podremos acometer con objetividad la búsqueda de la intención del Evangelista al presentar el *Benedictus* como expresión de los sentimientos del padre del Precursor.

I. — *Cántico original y añadiduras del Evangelista.*

Hay diversos grados en la extensión que los diversos autores conceden a lo que consideran añadiduras del Evangelista al salmo original que incorporó a su relato.

(⁵) Cfr. *supra* pp. 12ss.

1) El versículo 70 recurre idéntico en Hechos 3,21 en el discurso de Pedro al pueblo tras la curación del cojo de nacimiento junto a la Puerta Especiosa del Templo:

Lc 1,70 = ἐλάλησεν διὰ στόματος τῶν ἁγίων
ἀπ' αἰῶνος προφητῶν αὐτῶν

Hechos 3,21 = ἐλάλησεν (ὁ θεός) διὰ στόματος
τῶν ἁγίων ἀπ' αἰῶνος αὐτοῦ προφητῶν.

Por ello algunos, advirtiendo que es la única cláusula subordinada de todo el himno y creyendo descubrir en ella evidentes lucanismos (διὰ στόματος [cfr. Hechos 1,16; 3,18.21; 4,25]; ἀπ' αἰῶνος [Hechos 3,21; 15,18]) han considerado el versículo añadidura lucana⁽⁶⁾.

Los llamados lucanismos de la frase son muy problemáticos.

La expresión διὰ στόματος recurre ciertamente con alguna frecuencia en Hechos. Tres veces aparece en labios de Pedro (1,16 cuando la elección de Matías; 3,18.21 cuando la curación del cojo de nacimiento), y una vez en la oración que hace toda la comunidad de Jerusalén tras las amenazas de los sanedritas a raíz del último milagro (4,25). Pero el carácter hebraizante de los parlamentos en que se encuentra hace pensar en una fuente semita donde la expresión responde obligadamente al hebreo בִּפִּי⁽⁷⁾.

ἀπ' αἰῶνος solo recurre aquí (Lc 1,70 = Hechos 3,21) y en Hechos 15,18 donde se trata de una cita de Isaías 45,21.

(6) Cfr. R. E. BROWN, *The Birth of the Messiah* (New York, Doubleday, 1977), p. 371. Por otros motivos —en base a una variante de la *vetus syriaca* a 71a— piensa M. BLACK, *An aramaic Approach to the Gospels and Acts* (Oxford, Clarendon Press, 1946) p. 115 que el versículo 71 debe ir junto al 69 y antes del 70.

(7) Con la misma expresión διὰ στόματος traducen los LXX en 2 Cron. 36,21-22 el hebreo בִּפִּי que en 2 Cron 18,21-22 traducen por ἐν στόματι.

El recurso a lo que Dios dijo, anunció o prometió por los profetas antiguos respecto a los tiempos mesiánicos es —y no podía menos de serlo— una constante en la primitiva catequesis evangélica. Pero la manera especial de hacerlo, en esa fórmula idénticamente repetida por Lc 1,70 y Hechos 3,21, obliga a buscar la relación literaria que pueda haber entre ambos pasajes.

La posibilidad de que el propio Lucas repita, más o menos conscientemente, en Hechos 3,21 lo que había dejado dicho por boca de Zacarías (Lc 1,70) no es absolutamente descartable. Pero la clara dependencia de fuente semita judeo-cristiana en los discursos que el autor del libro de los Hechos pone en boca de Pedro, aconseja atribuir la frase que nos ocupa al autor del escrito hebreo que sirvió de base a Lucas para escribir la primera parte de los Hechos. ¿No podría ser éste asimismo el autor del *Benedictus*, o quizá de todo el relato sobre la Infancia que Lucas incorpora en los dos primeros capítulos de su Evangelio?⁽⁸⁾.

Lo que no considero probable en manera alguna es que Lc 1,70 sea una añadidura lucana. Los pretendidos lucanismos no son tales. Y no se ve por qué Lucas habría de introducir esa misma añadidura en dos composiciones ajenas: aquí (Lc 1,70) en una pieza claramente semita, y en Hechos 3,21 donde todo inclina a reconocer la existencia de una fuente literaria jerosolimitana de evidente cuño judeo-cristiano.

2) Sostiene BENOIT⁽⁹⁾ siguiendo a DIBELIUS⁽¹⁰⁾, y acepta BROWN⁽¹¹⁾ que los versículos 76-77 son igual-

⁽⁸⁾ Cfr. R. E. BROWN, *The Birth of the Messiah* (New York, Doubleday, 1977), p. 371.

⁽⁹⁾ Pierre BENOIT, *L'Enfance de Jean Baptiste selon Luc I*, en NTS 3 (1956/57) 169-194, especialmente en pp. 182-191.

⁽¹⁰⁾ Martin DIBELIUS, *Die Urchristliche Überlieferung von Johannes dem Täufer* (Göttingen, 1911), p. 74.

⁽¹¹⁾ Raymond E. BROWN, *The Birth of the Messiah* (New

mente añadidura de Lucas, por la abundancia de lucanismos que hay en ellos, por su congruencia con el resto de la narración *también lucana*, y por su coincidencia con las particularidades del tercer Evangelista en la pintura sinóptica acerca del ministerio del Precursor.

No veo razón alguna para aceptar esta interpolación.

Los llamados *lucanismos* no son más abundantes aquí que en el resto de la Infancia, donde la mayoría de los autores admite una fuente prelucana y atribuye las peculiaridades de léxico lucano a su obra de simple traducción con ligeros retoques.

La *congruencia con el resto de la narración* solo arguye origen lucano de estos versículos para quien sostenga que es Lucas el autor original del relato. Para los que pensamos en un origen judeo-cristiano del conjunto, esa congruencia es un argumento más contra su procedencia lucana.

Y por último, ninguno de los rasgos con que en el *Benedictus* se describe la actividad futura del Bautista es *subrayada exclusivamente* por el autor del Tercer Evangelio:

Juan es llamado *profeta* por Jesús (Mt 11,9-14 = Lc 7,26-28); los fariseos no se atreven a decir que el Bautismo de Juan era de los hombres por temor a las turbas que lo tenían por verdadero profeta (Mt 21,26; Mc 11,32; Lc 20,6); Herodes respetaba a Juan, porque las gentes lo tenían por profeta (Mt 14,5; Mc lo silencia y Lc no refiere el episodio). Sorprende

York, Doubleday, 1977), p. 389s. La postura de Brown no resulta muy coherente. A los argumentos de Benoit, para probar que se trata de interpolación lucana, añade la coincidencia con los discursos de Pedro en Jerusalén (Hechos 3 y 4) que, según él, provendrían de la comunidad judío-cristiana de Jerusalén, autora también —en su opinión— del *Benedictus*. ¿Qué necesidad tenía Lucas de interpolar esa frase que el mismo autor del *Benedictus* había escrito en otra parte?

que Lucas silencie totalmente en la vida pública (cfr. 1,17) la relación Juan-Elías que Mt 17,10-13 y Mc 9,11-13 atribuyen a Jesús en el episodio de la Transfiguración, y que Mt 11,14 vuelve a repetir en un contexto paralelo con Lucas, con el mismo extraño silencio por parte de éste (cfr. Lc 7,26-28).

Común es a toda la tradición sinóptica el papel del Bautista como *Precursor que prepara los caminos del Señor* (Mt 3,1-3; Mc 1,2-4; Lc 3,3-6; cfr. Juan 1,23), y común es asimismo la cita de Mal 3,1 (cfr. Mt 11,10; Mc 1,2; Lc 7,27).

La predicación por el Bautista de la *remisión de los pecados* es común a Mc 1,4 con Lc 3,3 (frente al silencio de Mt 3,1-12). Otra cosa es la preferencia y casi exclusividad de Lucas por presentar como efecto de la obra salvífica de Jesús el perdón de los pecados: cfr. Lc 24,47; *Hechos* 2,38; 5,31; 10,43; 13,38; 26,18.

En conclusión, la coincidencia entre la imagen del Bautista que nos ofrece Lc 1,76-77 y la que presenta la tradición sinóptica no prueba necesariamente que tales versículos sean *añadidura redaccional lucana*; pero exigen ciertamente un origen cristiano. Por ello, quienes sostienen que la primera parte del *Benedictus* (vv.68-75) es de cuño netamente judío, se ven obligados a admitir dos composiciones distintas e independientes, bien sea la segunda atribuible a Lucas, bien deban considerarse ambas prelucanas.

3) En la lista de añadiduras lucanas al texto primitivo del *Benedictus* coloca GAECHTER⁽¹²⁾ los versículos 71 y 74 de la primera parte, porque no se vé —según él— de qué enemigos podía hablar Zacarías.

Aparte de que no se vé tampoco por qué tendría que ser Lucas el autor de esa añadidura, ni a qué enemi-

(12) Paul GAECHTER, *Maria im Erdenleben* (Wien-München, 1954), p. 45.

gos podía referirse el Evangelista concretamente, pienso que el tema de la liberación de los enemigos es tópico en la lírica hebrea sobre todo en las descripciones proféticas de la actividad mesiánica⁽¹³⁾.

4) Finalmente, VÖLTER es mucho más radical: Duda entre considerar todo el *Benedictus* añadidura posterior o quedarse con algo judío mezclado con añadiduras cristianas. Al final logra reconstruir un breve himno judío considerando interpolación cristiana los vv.69-70 y toda la segunda parte (vv.76-79). Sus argumentos no pasan de ser un fantástico alarde imaginativo⁽¹⁴⁾.

II. — ¿Es el *Benedictus* una composición única o múltiple?

Ya hemos visto que algunos admiten importantes añadiduras lucanas al himno prelucano original, incorporado por el Evangelista al relato.

Otros piensan abiertamente en dos composiciones de distinto origen y contenido: la primera (vv.68-75) sería un salmo mesiánico escatológico; la segunda (vv.76-79), el canto de un padre al nacimiento de su hijo.

Ya HILLMANN advertía⁽¹⁵⁾ que la primera parte es un puro salmo judío sin referencia siquiera a Juan, mientras que la segunda se presenta como creación del Redactor cristiano de los relatos de la Infancia.

(13) Cfr. más adelante, pp. 175s. 185.

(14) Daniel VÖLTER, *Die Apokalypse des Zacharias im Evangelium des Lukas*, en "Theologisch Tijdschrift" 30 (1896) 244-269. Recoge la misma opinión en su obra posterior *Die evangelischen Erzählungen von der Geburt und Kindheit Jesu kritisch untersucht* (Strasbourg, Heitz, 1911), p. 28-30.

(15) Johannes HILLMANN, *Die Kindheitsgeschichte Jesu nach Lukas*, en "Jahrbücher für protestantische Theologie" 17 (1890) 192-261.

GUNKEL⁽¹⁶⁾, para quien el *Benedictus* es un himno escatológico mesiánico, cuyos *aoristos* son descripciones de un futuro que proféticamente se ve ya realizado, piensa que los versículos 76-79 forman *otra pieza* de género distinto, ya que en ella el futuro de Juan se describe en *futuro*. La independencia de la primera composición se vería confirmada por las palabras finales del v. 75 (*omnibus diebus nostris*), que es fórmula de final en muchos salmos⁽¹⁷⁾.

WINTER sostiene⁽¹⁸⁾ que la primera parte del *Benedictus* (vv.68-75) es un canto de guerra macabeo para ser cantado antes de entrar en batalla, al estilo de 1 Mac 4,28-34. Su carácter atemporal y genérico lo distingue claramente de los versículos 76-79 que hablan del niño Juan y en futuro: "La seule conclusion logique qu'on puisse tirer de cette difference c'est que ces deux parties du *Benedictus* constituent des couches distinctes dues à des auteurs différents" (a.c., pág. 8). Ambas partes fueron incorporadas y puestas en boca de Zacarías por el Adaptador judío-cristiano del relato original baptista, que Lucas a su vez incorporó, ya interpolado, a su Evangelio.

(16) Hermann GUNKEL, *Die Lieder in der Kindheitsgeschichte Jesu bei Lukas*, en *Festgabe für A. Harnack* (Tübingen, Möhr, 1921) 43-60.

(17) Gunkel cita 16,11; 18,51; 23,6; 28,9; 30,13; 35,28; 61,9; 93,5; 104,3. — Solo en uno de estos casos (23,6) recurre la expresión de Lc 1,75 por cierto con la añadidura *τῆς ζωῆς* que aquí presentan algunos códices. En este único caso, sin embargo, la frase no es el final; hay después otro hemistiquio.

En los demás casos aducidos por Gunkel solo se trata de diversas expresiones de duración.

Pero lo más chocante es que la misma expresión de Lc 1,75 se encuentra hasta tres veces en el interior de otros tantos salmos sin que indique necesariamente su final: 26(27),4 (que tiene 14 versículos); 89(90),14 (que tiene 17), y 127(128),5 (que tiene 6).

(18) Paul WINTER, *Le Magnificat et le Benedictus, sont-ils des Psaumes maccabéens?*, en *RHPhR* 36 (1956) 1-17.

VIELHAUER⁽¹⁹⁾ defiende la unidad del *Benedictus*, a pesar de reconocer las diferencias entre la primera y segunda parte de que consta. Piensa que no pertenece a la leyenda de Juan, pero que proviene de la Secta Bautista, cuya existencia demuestran los Evangelios y los Hechos y que se caracterizaba por considerar a Juan como el verdadero Mesías (cfr. Lc 3,15), según atestiguan para la segunda mitad del siglo I las Pseudo Clementinas y el testimonio de San Efrem. Serían indicios de esta procedencia bautista —dentro del himno— la presentación de Juan como Precursor de Yahvéh (no de Jesús), y el hecho de que en el *Benedictus* no se descubra la preocupación polémica (común a todo el cap. 1 de Lucas) por subrayar la superioridad de Jesús sobre el Bautista. A la dificultad de cómo Lucas pudo incorporar a su Evangelio una pieza original de la Secta Bautista, Vielheuer responde que lo hizo porque, jugando con el doble sentido del título Kyrios (Yahvéh o Jesús), sus lectores paganos podían entender —sobre todo a la luz del resto del Evangelio— que Juan había sido simplemente el Precursor del Mesías y que era, por tanto, inferior a Jesús.

Absolutamente hablando, no se puede negar la posibilidad de que el autor del relato incorporara diversas composiciones preexistentes para expresar líricamente los sentimientos de Zacarías; o que incorporara una, completándola a su aire; o que hubiera sucesivas incorporaciones o adiciones por diversos autores en los diversos estadios por los que pudo pasar el hipotético relato pre-lucano, incluida la actividad redaccional final del propio Lucas.

(19) P. VIELHAUER, *Das Benedictus des Zaccharias*, en "Zeitschrift für Theologie und Kirche" 49 (1952) 255-272, recogido en P. VIELHAUER, *Aufsätze zum Neuen Testament* (München, 1965) 28-46.

Pero la mera posibilidad no es argumento suficiente, si no se ve necesidad alguna de recurrir a ella.

Y tal ocurre en nuestro caso.

La situación espiritual del protagonista, que sabe ser debida a una intervención milagrosa de Dios la suerte de tener en brazos a un hijo llamado a ser el Precursor inmediato del Mesías, es natural que provoque en él un *doble* deseo de expresar su agradecimiento al Señor en nombre propio y del pueblo elegido, y de cantar la futura misión de ese su hijo, tan íntimamente ligada a la persona y a la obra salvífica del Mesías esperado. La alabanza a Dios era exigida por el beneficio recibido, personalmente tan deseado y de tanta transcendencia colectiva; y la descripción del futuro del niño era, en el único que entonces la conocía, obligada respuesta a la pregunta formulada por los testigos que presenciaron las circunstancias de su nacimiento y circuncisión: “Pues, ¿qué va a ser este niño?” (Lc 1,66). La *doble temática* del himno era así cosa obligada y, lejos de argüir duplicidad de autor, recomienda su unidad.

La diferencia de tiempo verbal —pasado y futuro— que aparece respectivamente en la fórmula de acción de gracias y en al anuncio de la misión del recién nacido, es igualmente lógica, y tampoco arguye diversidad de autor. No negamos que en las piezas escatológico-proféticas, como dice Gunkel, el futuro temporal se exprese a veces en pasado verbal (*aoristo*, en griego) para subrayar la seguridad y certeza con que se espera su cumplimiento. Pero no creemos necesario —ni siquiera, probable— considerar así los aoristos de la primera parte del *Benedictus* (“ha visitado... ha realizado...ha suscitado”), que son claros aoristos históricos para expresar el cumplimiento de algo ya sucedido (“la visita de Dios...la redención de su pueblo...su salvación”), algo que fue anunciado por los

profetas y prometido con juramento divino a los Padres. No importa que, cuando Zacarías habla, todavía no se haya consumado la redención y ni siquiera haya aparecido el futuro Mesías. El autor del himno, evidentemente un cristiano, escribe después de consumada la redención, y sabe que el nacimiento de Juan se inscribe en el área del cumplimiento mesiánico y es ya el comienzo de esa realización. Cuando despunta la aurora, ha comenzado ya el día. Cuando se canta el amanecer, se da por supuesta ya la salida del sol: se agradece ya su luz sobre los ojos y el calor de sus rayos sobre la piel. Solo cuando se centra el cántico en la función específica de la alborada como precursora de la salida del sol, se establece la diferencia temporal entre una y otra: es lo que hace Zacarías en la segunda parte del *Benedictus* cuando sitúa en un futuro —evidentemente próximo— la pública aparición del Mesías cuyo pregonero será este niño que acaba de nacer.

La mención de los *enemigos* en los versículos 71 y 74 —que Gaechter considera injustificada en la situación de Zacarías y que da pie a Winter para pensar que el *Benedictus* pudiera ser un canto de guerra macabaico— forma parte de la imagería tópica con que la liberatura profética describe la futura salvación mesiánica. A la base está la concepción de la obra redentora como un nuevo Exodo, el recuerdo bélico de los sucesivos Libertadores de Israel, la incorporación mesiánica del concepto jurídico del Go'el (Redentor), y la proyección sobre el futuro Mesías de la imagen histórica del David guerrero. Un cristiano tardío, sin tan hondas raíces viejotestamentarias como las que tiene el autor del *Benedictus*, e influenciado por la imagen no belicista que Jesús procuró darnos de Sí mismo, no habría empleado esas expresiones, o las habría espiritualizado de alguna forma. Pero un

judío cristiano de la primera hora tenía que hacer hablar así a un representante del pueblo elegido en los umbrales de los tiempos mesiánicos. Es pueril preguntarse quiénes eran los enemigos de Zacarías, y posiblemente esté fuera de lugar atribuirle cualquier connotación política. El pueblo de la Biblia tenía que saludar así el advenimiento de la salvación mesiánica.

La postura de Vielhauer, según la cual el *Benedictus* sería un himno baptista a Juan considerado por la secta como el verdadero Mesías, carece de fundamento. El verdadero protagonista del himno es el Mesías descendiente davídico, como expresamente lo afirma el v.69, y equivalentemente el v.78 al centrarse en el personaje llamado ἀνατολή, con evidente alusión a Jer 23,5; Zac 3,8; 6,12 donde ciertamente se llama así al heredero de la dinastía davídica. La figura de este Mesías davídico domina el espíritu del salmista. Su presencia predominante en la mente del autor del *Benedictus* es suficiente prueba —sin que sea necesario explicitarla más— de que Jesús es para él muy superior a Juan. El propio Vielhauer reconoce que la expresión de esta superioridad sería indicio del origen cristiano del himno, y excluiría cualquier hipótesis de procedencia baptista. Si él no encuentra pruebas de esta afirmación de superioridad en nuestro himno, confío que mis lectores las encuentren al final del Comentario.

Se comprende, pues, que la *mayoría de los autores mantenga hoy la unidad literaria del Benedictus*. En el fondo la admiten los que solo creen interpolados algunos versículos⁽²⁰⁾. Abundan los que defienden

(20) M. DIBELIUS, *Die Urchristliche Überlieferung von Johannes dem Täufer* (Göttingen, 1911), p. 74; P. GÄCHTER, *Maria im Erdenleben* (Wien-München, 1954), p. 45; R. BULT-

la unidad estricta⁽²¹⁾. Especial argumento en favor de la unidad aporta GERTNER⁽²²⁾ al creer descubrir en ambas partes un midrás sobre la bendición del sacerdote en Números 6,24-26. Volveremos sobre el tema en otra ocasión⁽²³⁾.

Por mi parte pienso:

— *Que la unidad del Benedictus es indiscutible.* No hay razones de peso que exijan, como única solución, interpolaciones o duplicidad de autor. Al contrario, la íntima correlación de temas y motivos literarios en la primera y en la segunda parte, que con más detenimiento descubriremos en el Comentario⁽²⁴⁾, arguyen unidad de concepción en la arquitectura del himno.

— *Que el evidente sabor viejotestamentario de la primera parte y su claro acento guerrero no obligan a reconocerle origen macabaico, ni siquiera necesariamente judío precristiano.* Basta admitir que su autor sea un judío-cristiano muy primitivo, para que ambos fenómenos —el recurso a expresiones estereotipadas

MANN, *Die Geschichte der synoptischen Tradition* (Göttingen, 1957), p. 322s.; P. BENOIT, *L'Enfance de Jean Baptiste selon Luc*, en NTS 3 (1956/57) 169-194; Raymond E. BROWN, *The Birth of the Messiah* (New York, Doubleday, 1977) 389s.

(21) G. ERDMANN, *Die Vorgeschichte des Lukas- und Matthäus- Evangelium und Vergils vierten Ekloge* (Göttingen, 1932), p. 32; M. LAMBERTZ, *Sprachliches aus Septuaginta und Neuen Testament*, en "Wissenschaftliche Zeitschrift" (Leipzig) 2 (1952) 79-87; J. SCHMIDT, *Das Evangelium nach Lukas* (Regensburg, 1955), p. 59; J. GNILKA, *Der Hymnus des Zacharias*, en BZ 6 (1962) 215-238; O. HAGGENMÜLLER, *Der Lobgesang des Zacharias (Lk 1,68-79)*, en "Bibel und Leben" 9 (1969) 249-260.

(22) M. GERTNER, *Midrashim in the New Testament*, en JSS 7 (1962) 267-292 especialmente pp. 273-292. El midrás cubre la segunda parte del cántico, pero se extiende a algunos elementos de la primera.

(23) Cfr. más adelante, pp. 195s.

(24) Cfr. más adelante, p. 197ss.

del Antiguo Testamento y la presentación del Mesías bajo de la imagen belicosa de un Libertador— encuentren explicación satisfactoria. Si un cristiano como Lucas, proveniente de la gentilidad, podía sin escrúpulos adaptar a la nueva situación un salmo como éste de clara hechura y acento viejotestamentarios, con mucha más razón un judío-cristiano lo podía componer como expresión personal de su creencia en la realización por Cristo de las esperanzas mesiánicas judías. Tal ocurre, en opinión casi unánime de los críticos, con la segunda parte del *Benedictus*, donde el sabor viejotestamentario es tanto o más acusado que en la primera. Si el cántico a la misión futura del Precursor (versículos 76-79) pudo ser —más aún, hubo de ser— obra de un judíocristiano, ¿por qué no pudo serlo la primera parte (vv.68-75)?⁽²⁵⁾.

III. — ¿Encaja el Benedictus en su contexto? ¿O es una pieza extraña?

Independientemente de su composición unitaria o múltiple, el *Benedictus* —como vimos, a su tiempo, con respecto al *Magnificat*⁽²⁶⁾— pudo ser escrito por el autor del relato, o pudo ser una pieza preexistente incorporada por el redactor de la historia en prosa como expresión imaginaria de los sentimientos de Zacarías.

Los partidarios de esta segunda hipótesis buscan un argumento —débil, pero absolutamente hablando innecesario— en los que llaman *indicios de inclusión forzada*. Y así, desde SPITTA⁽²⁷⁾ se viene repitiendo

⁽²⁵⁾ Hablo siempre de *autor judío-cristiano*, porque éste es mi profundo convencimiento, como trataré de demostrar más adelante, p. 189.

⁽²⁶⁾ Véase más arriba, pp. 65-71, 104-114.

⁽²⁷⁾ Fr. SPITTA, *Die chronologische Notizen und die Hymnen in Lk 1 und 2* en ZNW 7 (1906) 281-317, especialmente en 304ss.

que, de haber pertenecido al relato original, el *Benedictus* debía figurar después de Lc 1,64 donde se dice que a Zacarías “se le soltó la lengua y hablaba bendiciendo a Dios”. Su inclusión más adelante, cuando el centro de interés se ha desplazado a los pueblecitos de la región montañosa, donde las gentes, comentando lo sucedido, se preguntan qué va a ser este niño (vv.65-66), resulta —según estos autores— forzada, y prueba de ello es que obliga a la nueva introducción del v.67: “Y Zacarías, su padre, se llenó del Espíritu Santo y profetizó diciendo”⁽²⁸⁾.

Huelga decir que este argumento, por sí solo, nada prueba.

El himno está en su lugar, tras la pregunta retórica de las gentes de la montaña, puesto que en él se canta el cumplimiento de las promesas mesiánicas (vv.68-75) y el porvenir del niño que Zacarías tiene en brazos (vv.76-79). Si se supone pronunciado tras el versículo 64, sería impropio que las gentes, después de oírlo, se preguntaran por el futuro de Juan.

Pero, aun estando perfectamente encajado en su debido contexto puede el *Benedictus* ser una *pieza extraña al relato* en que se inserta.

Tal afirman —y es natural que lo hagan— quienes sostienen que el *Benedictus*, en todo o en parte, es un cántico de la época de la cautividad⁽²⁹⁾, o un salmo

(28) Cfr. LADEUZE, *De l'origine du Magnificat et de son attribution dans le troisième Évangile à Marie ou à Elisabeth*, en RHE 4 (1903) 623-644, concretamente p. 641s.; P. GAECHTER, *Maria im Erdenleben* (Innsbruck, 1954) p. 42-46; Raymond E. BROWN, *The Birth of the Messiah* (New York, Doubleday, 1977), p. 378s.

(29) Paul HAUPT, *The Child in Luke 1,76* (Separata de “The Monist” [1919] 293-306). El protagonista sería Zerubabel, yerno del último rey de Judá, que se rebeló contra Darío Hystaspes en el 519 y fue ajusticiado, quizá con muerte de cruz. El *Benedictus* reflejaría Is 9,2-7.

macabico⁽³⁰⁾, o al menos ciertamente judío precristiano⁽³¹⁾. Igualmente lo consideran pieza extraña quienes defienden su procedencia de la liturgia cristiana primitiva⁽³²⁾.

Como más adelante veremos, al tratar del ambiente al que hubo de pertenecer el autor del *Benedictus*⁽³³⁾, nada nos obliga a considerarlo precristiano, ni a buscarle procedencia distinta de la que deba asignarse al resto de la Infancia. Razones de peso abogan por la identidad de autor para ambos bloques (himnos y relato en prosa).

Los argumentos que se suelen aducir para probar la diferencia de autor con respecto a los himnos y al relato en prosa son de muy poco peso: que el estilo es diferente en los cánticos y en el resto de la narración (Ladeuze); que el *Benedictus* resulta menos lucano que el contexto narrativo donde se inserta (Benoit, Brown) y solo menciona a Juan en los vv.76-77 que deben considerarse interpolados (Brown); que el relato corre mejor sin el cántico de Zacarías (varios); etc.

Fácilmente se comprende que el estilo de un mismo autor haya de ser distinto cuando escribe en verso que cuando lo hace en prosa. Ello hace que el *Benedictus* parezca menos lucano que su contexto narrativo a quienes piensan que el relato es obra de Lucas. Yo pienso que no es lucano ni el relato ni el himno, aunque estoy de acuerdo en que el último está mucho más lejano del estilo de Lucas que el resto.

Decir con Brown que el *Benedictus* debe ser *pieza extraña* porque solo menciona a Juan en los vv.76-77, y que estos versículos deben ser añadidura

(30) Así HILLMANN, SPITTA, WINTER...

(31) Cfr. HILLMANN, VOELTER, BORNHÄUSER, KLOSTERMANN, DIBELIUS, GOGUEL, MOWINCKEL, GUNKEL...

(32) LADEUZE, MARTY, JONES, GRYGLEWICZ...

(33) Véase pp. 182ss.

posterior porque mencionan a Juan, es una clara petición de principio. En todo caso, el silencio sobre Juan solo sería argumento contra la pertenencia original del himno a la narración, si se probara que, al hacer cantar a Zacarías en aquellas circunstancias, *necesariamente* había que hacerle hablar de su hijo. Y esto tampoco se prueba⁽³⁴⁾.

Peregrina y singular es la hipótesis de SAHLIN⁽³⁵⁾: El *Benedictus* figuraba, en el original prelucano, como cántico de Ana (Lc 2,38), y el *Magnificat* como cántico de Zacarías. Lucas traspasó el *Magnificat* a María (Isabel), y como no era razonable dejar sin cántico al padre del Bautista cuando recobra el habla, tuvo que trasladar el *Benedictus* de labios de Ana a labios de Zacarías. Ana se quedó sin cántico. Lucas hubo de traducir el מְבָרַךְ original de Lc 2,38 no por el simple καὶ ἔλεγε, que haría esperar seguidamente un parlamento, sino por el impreciso ἐλάλει añadiendo περὶ αὐτοῦ.

Por supuesto, la hipótesis de Sahlin es pura imaginación.

Pero trata de probarla con dos argumentos principales: uno de fondo y otro de forma. El contenido del *Benedictus* es claramente mesiánico —Sahlin lo encuentra en todos los versículos—; realmente es un cántico a Cristo, no a Juan. Por ello, le va mejor a Ana, cuando Cristo ya ha nacido, que a Zacarías. De otra parte, literariamente ἀνθρωπολογεῖτο y λύτρωσιν

(34) Como argumento en contra de esta objeción de Brown podría aducirse la probabilidad, según algunos, de que el hebreo subyacente del *Benedictus* contenga juegos de palabra con el nombre de Juan. Cfr. J. M. BOVER, "*Mariae*" *nomen in cantico Zacchariae*, en VD 4 (1924) 133-135; R. LAURENTIN, *Traces d'allusions étymologiques en Luc 1-2* en "Biblica" 37 (1956) 435-456; 38 (1957) 1-23.

(35) Harold SAHLIN, *Der Messias und das Gottesvolk* (Uppsala, Alquist, 1945). Se ocupa del *Benedictus* en las pp. 287-306. Trata de probar su tesis en las pp. 300-306.

de Lc 2,38, al describir la intervención de Ana, se corresponden con εὐλογεῖς y λύτρωσις del comienzo del *Benedictus* (v. 68).

Estoy de acuerdo con Sahlin en el carácter claramente mesiánico del *Benedictus*, pero pienso que le va muy bien a Zacarías. Por lo menos, nada impide que el autor judío-cristiano de Lucas I-II lo pusiera originalmente en labios del padre del Precursor. Se puede dudar del conocimiento que de la realización mesiánica tuviera entonces Zacarías; pero, en definitiva, el contenido del cántico es obra del autor —sin duda ya cristiano— que escribió la narración en prosa donde se inserta.

Nadie, que yo sepa, ha hecho suya esta hipótesis de Sahlin.

IV. — *Origen o procedencia del Benedictus.*

La cuestión que ahora nos planteamos no debe confundirse con la anterior.

Sea cual fuere la postura que se adopte sobre la pertenencia del *Benedictus* al relato original (obra del mismo autor o pieza extraña incorporada), siempre podremos preguntarnos por la procedencia, ambiente o círculo religioso-cultural del que lo compuso.

Quienes piensan que el autor del cántico es el mismo que redactó la narración en prosa, resolverán ambas cuestiones a la vez. Quienes sostengan diversidad de autores para uno y otra, responderán aquí a la primera cuestión, y tratarán en otra parte de la segunda. Procuraremos indicar solo de paso esta circunstancia —secundaria— en la exposición de las opiniones sobre el origen del *Benedictus*.

En líneas muy generales todas las opiniones propuestas pueden clasificarse en dos grupos: las que pro-

ponen un origen último netamente *judío*, y las que asignan al cántico, en su forma original, procedencia *cristiana*.

— Entre los primeros, hay quienes piensan — como hemos visto — que el *Benedictus* es un *salmo macabaico*. Ya en 1904 P. HAUPT dejaba caer la hipótesis tanto para el *Benedictus* como para el *Magnificat*⁽³⁶⁾. Poco más tarde SPITTA⁽³⁷⁾ admitía la posibilidad de origen macabaico. Y PAUL WINTER⁽³⁸⁾ desarrolló la hipótesis, creyendo encontrar su “Sitz im Leben” en las oraciones que se hacían *antes de entrar en batalla*, según el testimonio de 1 Mac 4,28-34.

Haupt extiende el origen macabaico a todo el *Benedictus*, y lo mismo hace Spitta que lo considera un cántico mesiánico; Winter, en cambio, se refiere únicamente a la primera parte (vv. 68-75).

Sin ulteriores precisiones, consideran el *Benedictus* un salmo *estrictamente judío precristiano*: HILLMANN, que lo afirma solo de la primera parte, emparentada —según él— con los Salmos de Salomón⁽³⁹⁾; KLOSTERMANN⁽⁴⁰⁾; REUSS⁽⁴¹⁾; BORNHÄU-

(36) Paul HAUPT, *The Prototype of the Magnificat*, en “Zeitschrift für der deutschen Morgenländischen Gesellschaft” 58 (1904) 167-232, concretamente en la p. 217. Más tarde, en 1919 defendería que el “niño” de Lc 1,76 era un héroe de la época de la cautividad bajo el imperio persa: cfr. más arriba, nota 29.

(37) Friedrich SPITTA, *Die chronologische Notizen und die Hymnen im Luke 1 und 2*, en ZNW 7 (1906) p. 316.

(38) Paul WINTER, *Magnificat and Benedictus - Maccabean Psalms?*, en “Bulletin of the John Ryland's Library” 37 (1954) 328-347. El mismo artículo en francés: *Le Magnificat et le Benedictus, sont-ils des Psaumes maccabéens?*, en RHPH 36 (1956) 1-17.

(39) Johannes HILLMANN, *Die Kindheitsgeschichte Jesu nach Lukas*, en “Jahrbücher für protestantische Theologie” 17 (1890) 192-261, concretamente pp. 206-213.

(40) KLOSTERMANN, *Die synoptiker Evangelien* (Tübingen, Möhr, 1919).

(41) J. REUSS, art. *Benedictus* en *Lexikon für Theologie und Kirche* 2 (Freiburg, Herder) p. 171.

SER⁽⁴²⁾; GUNKEL que, limitándose a la primera parte, la considera himno escatológico-mesiánico⁽⁴³⁾, etc. Puede considerarse partidario de esta hipótesis D. VÖLTER, si bien para que le resulta un himno “puramente judío” se queda solamente con los vv.68 y 71-75⁽⁴⁴⁾.

Por último, el parentesco del *Benedictus* con los Salmos de Salomón, que ya notaba Hillmann, y que documentaron RYLE and JAMES⁽⁴⁵⁾, hace pensar a CHASE⁽⁴⁶⁾ que el *Benedictus* y los Salmos de Salomón tienen tal vez una fuente común: *las plegarias judías en griego de las sinagogas helenistas*.

Suele ser argumento común para todas las hipótesis de este primer bloque el carácter estrictamente judío viejotestamentario del himno, así como la ausencia de toda idea cristiana y de cualquier alusión clara a las circunstancias o personas del contexto narrativo en que se inserta. El “Sitz im Leben” macabaico se justifica por sus defensores en base a sus semejanzas con algunos pasajes de los libros de los *Macabeos*⁽⁴⁷⁾ y por el tono guerrero que predomina en la primera parte de nuestro himno.

Ya hemos visto más arriba que el innegable tono viejotestamentario del *Benedictus* no arguye necesariamente origen precristiano: puede ser obra de un

(42) K. BORNHÄUSER, *Die Geburts- und Kindheitsgeschichte Jesu* (Gütersloh, Bertelsmann, 1930).

(43) Hermann GUNKEL, *Die Lieder in der Kindheitsgeschichte Jesu bei Lukas*, en *Festgabe für A. von Harnack* (Tübingen, Möhr, 1921) p. 43-60.

(44) Véase más arriba, nota 14.

(45) H. E. RYLE - M. R. JAMES, *Psalms of the Pharisees commonly called of Salomon* (Cambridge, 1891) p. XCIs.

(46) Henry CHASE, *Note on the “Songs” in St. Luke’s Gospel in relation to ancient jewish Prayers*, en su obra *The Lord’s Prayer in the early Church* (Texts and Studies, I,3) (Cambridge, 1891) pp. 147-151.

(47) Winter compara 2 Mac 8,15 con Lc 1,49 y Lc 1,72; así como 1 Mac 4,10 y 2 Mac 8,19-21 con Lc 1,71.

judío-cristiano que ha visto en la aparición de Juan y de Jesús el cumplimiento de las esperanzas mesiánicas del pueblo hebreo. La pretendida ausencia de ideas cristianas y de alusiones a los personajes centrales del contexto solo existe en la imaginación de estos autores. Prueba de ello es que, para demostrarlo, se ven precisados a considerar pieza añadida los versículos 76-79. Aun así —y dentro de las formulaciones impersonales que caracterizan la primera parte (vv. 68-75) y que no excluyen el carácter cristiano del poema— difícilmente se puede negar en el pretendido himno precristiano la óptica de escatología ya cumplida en los aoristos (ἐπεσκέψατο...ἐποίησεν...ἤγειρεν...) que se presentan como los motivos de la alabanza a Dios y que nada tienen que ver con los *aoristos escatológico-proféticos* de Gunkel. “Salmo de epifanía” llama SCHILLE al *Benedictus* aludiendo con ello a su claro carácter de canto a la salvación realizada⁽⁴⁸⁾.

En cuanto al acento belicoso del cántico, ya vimos más arriba que formaba parte de la imaginería tópica de la esperanza mesiánica tal como la describían los profetas. Un autor judío-cristiano tenía que emplearla necesariamente para celebrar el cumplimiento de aquella promesa tanto tiempo esperada, si bien al hacerlo —y es otro indicio del origen cristiano del poema— no podía menos de procurar delicadamente espiritualizar el resultado: “para que vivamos *en santidad y en justicia* delante de El a lo largo de todos nuestros días” (v. 75).

Contra el origen macabaico hay una objeción muy seria: ¿Es presumible que los seguidores de los

(48) Cfr. Gottfried SCHILLE, *Fruhchristliche Hymnen* (Breslau, Evangelisch Verlagsanstalt, 1965) p. 20-21. Quizá exagera el carácter cristiano del *Benedictus* J. A. T. ROBINSON, *Elijah, John and Jesus. An essay in Detection*, en NTS 4 (1958) 263-281, que en las pp. 278-281 llega a afirmar que el niño de Lc 1,76 es Cristo.

caudillos macabeos de origen levítico, en el clima que rodeó a la gesta independentista y que culminó en la instauración de la dinastía asmonea, se sintieran movidos a cantar a “la fuerza de salvación suscitada por Dios en la casa de David su siervo”? (v.69).

El segundo bloque —el de los autores que sostienen un origen estrictamente cristiano del *Benedictus*— es tan numeroso o más que el anterior. Coinciden todos en considerar suficientemente clara la presencia de elementos cristianos en las dos partes del himno que nos ocupa; lo cual obliga sin duda a atribuir su composición a un autor posterior a Cristo. Discrepan, sin embargo, al concretar la persona o grupo cristiano que materialmente lo escribió.

— Pocos defienden hoy —como hizo HARNACK a principios de siglo con relación al *Magnificat*⁽⁴⁹⁾, y más tarde LAGRANGE a propósito del *Benedictus*⁽⁵⁰⁾ — que el autor fuera el propio Lucas⁽⁵¹⁾. El carácter evidentemente judío cristiano de los dos primeros capítulos del Tercer Evangelio y en especial de los cánticos de la Infancia, ha hecho pensar a muchos que Lucas no fue el autor de estos capítulos o, por lo

(49) Adolf VON HARNACK, *Das Magnificat der Elisabeth (Lk 1,46-55) nebst einigen Bemerkungen zu Lk 1 und 2*, en “Sitzungsberichte der königlich-preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin” 27 (1900) 538-556. El mismo trabajo aparece reproducido en *Studien zur Geschichte des Neuen Testament und der Alten Kirche. I. - Zur neutestamentlichen Textkritik* (Arbeiten zur Kirchengeschichte, 19) (Berlín-Leipzig, De Gruyter, 1931) 62-85.

(50) Cfr. LAGRANGE, *Evangile selon Saint Luc* (Paris, Gabalda, 1948)⁸. Introduction pp. LXXXVIIIss, y Comentario p. 58.

(51) Lo defiende G. ERDMANN, *Die Vorgeschichte des Lukas- und Matthäus-Evangelium und Vergils vierten Ekloge* (Göttingen, 1932) p. 32. — Cfr. M. D. GOULDER and M. L. SANDERSON, *St. Luke Genesis*, en JTS 8 (1957) 12-30; N. TURNER, *The relation of Luke I and II to hebraic Sources and the Rest of Luke-Acts*, en NTS 2 (1955/56) 100-109.

menos, que no compuso él los himnos que figuran en boca de sus personajes⁽⁵²⁾.

— La mayoría de los autores de este grupo piensa que el compositor del cántico no fue Lucas, sino un judío-cristiano. Prevalece el convencimiento de que originalmente se escribió en hebreo, y fue traducido por Lucas imitando a los LXX con la suficiente libertad como para que aparezca su propio estilo, pero con tal fidelidad que le lleva a conservar determinadas ideas extrañas a su propia manera de pensar. De fuente hebraizante hablaba ya DELATOUCHE⁽⁵³⁾, y en original hebreo piensan: BENOIT⁽⁵⁴⁾ y SCHILLE⁽⁵⁵⁾ para la primera parte del *Benedictus* (vv.68-75); JONES⁽⁵⁶⁾ y GRYGLEWICZ⁽⁵⁷⁾ para su totalidad. Algunos, como BROWN prefieren atribuirlo —en este caso, la primera parte solamente— a alguna comunidad judío-cristiana palestinese de *habla griega*, que pudiera ser también la fuente de Hechos 3,12-26 y dar así explicación de la extraña coincidencia literal griega entre Lc 1,70 y Hechos 3,21⁽⁵⁸⁾.

(52) En otro lugar expongo los argumentos por los que pienso que el autor de estos capítulos no fue San Lucas.

(53) P. DELATOUCHE, *Un Psaume néotestamentaire, le Cantique Benedictus* en "Annales de Philosophie Chrétienne" 4 (1904) 175-190.

(54) Pierre BENOIT, *L'Enfance de Jean-Baptiste selon Luc 1*, en NTS 3 (1956/57) 169-194, concretamente pp. 182-184.

(55) Gottfried SCHILLE, *Fruhchristliche Hymnen* (Breslau, Evangelisch Verlagsanstalt, 1965) p. 20-21.

(56) D. JONES, *The Background and Character of the lukan Psalms*, en JTS 19 (1968) 19-50, especialmente en las pp. 48-50 donde con razón observa que salmos como éste difícilmente hubieran sido compuestos originalmente en griego.

(57) F. GRYGLEWICZ, *Die Herkunft der Hymnen des Kindheitsevangeliums des Lukas*, en NTS 21 (1975) 265-273. La conclusión de Gryglewicz en las pp. 272s. es algo confusa. Para él los himnos de Lucas I-II fueron aramaicamente hablados, escritos en hebreo y traducidos por Lucas imitando a los LXX.

(58) Raymond E. BROWN, *The Birth of the Messiah* (New York, Doubleday, 1977) p. 355.

— Concretando más el “Sitz im Leben” del *Benedictus*, se suele insistir en su procedencia litúrgica judío-cristiana⁽⁵⁹⁾. Pero no faltan quienes buscan sus raíces más profundas en la liturgia judía pre-cristiana. Así CHASE analiza las semejanzas del *Benedictus* con las 18 Bendiciones y con los Salmos de Salomón que a su vez reflejan en muchos puntos las Bendiciones, para concluir que tanto nuestro himno como los Salmos de Salomón son tributarios de las oraciones greco-judías de las sinagogas helenistas⁽⁶⁰⁾. El mismo parentesco entre el *Benedictus* y la literatura cúltica judía cree descubrir GNILKA, tras analizar las semejanzas entre el cántico de Zacarías y el Rollo de la Guerra de Qumran y subrayar el influjo sobre el *Benedictus* del Testamento de los 12 Patriarcas en el tema del Mesías-Luz celestial que recoge Lc 1,78s⁽⁶¹⁾.

— Personalmente mi opinión sobre la procedencia del *Benedictus* —como hemos visto más arriba con relación al *Magnificat*⁽⁶²⁾— podría resumirse en los siguientes puntos:

1. — *El autor del Benedictus es cristiano.* — El acento claramente mesiánico del himno tiene un marcado sello de *realidad cumplida*, que difícilmente se aviene con una simple descripción profético-escato-

(59) Así J. MARTY, *Etude de textes cultuels de prière contenus dans le Nouveau Testament*, en “Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses” 9 (1929) 234-268; 366-376. Se ocupa de los *Hymnes et fragments d'hymnes dans les Evangiles* en las pp. 371-376 y concretamente de los himnos de la Infancia pp. 371-374. De influjo litúrgico en los himnos de la Infancia hablan también JONES, GRYGLEWICZ, BROWN...

(60) P. H. CHASE, *Note on the “Songs” in St. Luke’s Gospel in relation to ancient jewish Prayers*, en *The Lord’s Prayer in the early Church* (Cambridge, 1891) p. 147-151.

(61) J. GNILKA, *Der Hymnus des Zacharias*, en BZ 6 (1962) 215-238. Le sigue D. JONES, a.c. en la nota 56.

(62) Cfr. más arriba, pp. 113s.

lógica. Nada induce a pensar que sean descripción prevista de acontecimientos futuros los aoristos — categóricos, incisivos, tajantes — con que empieza el cántico, sin el más leve indicio previo de anuncio escatológico que permita enmarcar la pieza en ese género. Los únicos futuros claros son posteriores a la acción de gracias y a los motivos de ésta expresados por los aoristos: se refieren al futuro del niño recién nacido que Zacarías tiene en sus brazos y que forma parte de esa realidad cumplida.

2. — *El autor es judío-cristiano.* — La prueba de esta procedencia no es tanto la abundancia de motivos viejotestamentarios — que igualmente pudo emplear y que de hecho aparecen en los labios y en la pluma de autores cristianos provenientes de la gentilidad — cuanto la selección de esos motivos que corresponde a la óptica mesiánica propia de los hombres del pueblo elegido: Se alaba al *Dios de Israel* que ha realizado la redención de *su pueblo* (v.68); se destaca la realización de esa obra por un *descendiente de David* (v.69) y se la describe en términos de *gesta guerrera y de liberación de los enemigos* (vv.71 y 74), descripción muy en consonancia con la coloración belicista del mesianismo judío, superada por la predicación de Jesús y prácticamente desusada en la literatura de los étnico-cristianos; se habla de *nuestros padres* (v.72) y de *nuestro Padre Abraham* (v.73). Especialmente judía es la descripción del Mesías futuro con la imagen de “Oriente de las alturas” (v.78: véase más adelante el *Comentario*).

3. — *El autor es de habla semita y escribe en hebreo.* — Es una prueba más de que el *Benedictus* proviene de ambiente judío-cristiano, dado que el cristianismo del autor es cosa innegable. El transfondo semita de todo el himno es algo inexplicable por un simple intento de imitar el estilo de los LXX. Autores,

como BENOIT, que atribuyen a ese intento los semitismos de los dos primeros capítulos de Lucas, consideran necesario para todo el *Benedictus*, a excepción de los vv.76-77, un original hebreo⁽⁶³⁾. Dificilmente se explicarían, si no es por traducción literal de un original hebreo, los infinitivos ποιῆσαι, μνησθῆναι (v.72) y τοῦ δοῦναι (v.74). La hipótesis de una fuente judío-cristiana palestinese de *habla griega* sugerida por BROWN, no tiene más fundamento que la coincidencia literal en griego de Lc 1,70 y Hechos 3,21: coincidencia que se explica suficientemente suponiendo —como es muy probable— que Lucas tradujo en ambos casos dos fuentes hebreas provenientes del mismo autor.

4. — *El autor probablemente pertenecía a los círculos levitas relacionados con la familia de Zacarías.* — Las razones que mueven a determinados autores (Völter, Winter, Vielhauer...) a ver tanto en el *Benedictus* como en todo el capítulo primero de Lucas un escrito original baptista donde se presentaba a Juan como el Mesías esperado, no demuestran su tesis, pero responden a una realidad literaria innegable: el color eminentemente levítico del relato y su procedencia evidente de círculos allegados a la familia del Bautista. No es un tópico decir que Lucas 1,5-25 huele intensamente al incienso de la ceremonia sacerdotal de Zacarías en el Templo; y que a recuerdos familiares de la casa donde nació el Bautista pertenece el aroma que se respira en los relatos de su gestación, nacimiento y circuncisión (Lc 1,39-80). El carácter

(63) Pierre BENOIT, *L'Enfance de Jean-Baptiste selon Luc 1*, en NTS 3 (1956/57) 169-194, concretamente pp. 182-184. En original hebreo piensan —generalmente para la primera parte— los que lo consideran un himno estrictamente judío precristiano. Así lo afirman expresamente Völter, Reuss, Gunkel, Winter. Y de original hebreo en su totalidad hablan los que lo consideran salmo judío-cristiano (Laurentin, Jones, Gryglewicz, Gnlika, Schille...).

especialmente levítico del *Benedictus* ha sido puesto de relieve por GERTNER⁽⁶⁴⁾ al sugerir que constituye un midrás encubierto a la bendición del sacerdote según Núm 6,24-26. Esto que, de ser cierto, constituye evidentemente una prueba más del origen judío (cristiano) y de la composición originalmente hebrea del *Benedictus*, favorece y hace solidamente probable la relación de su autor con círculos sacerdotales palestinos.

5. — *No hay motivos para afirmar que el autor del Benedictus sea distinto del que escribió, también en hebreo, el relato en prosa de Lc 1-2.* La relación del *Benedictus* con el contexto es evidente, a pesar de cuanto se ha dicho en contra.

El aparente silencio de la primera parte (vv.68-75) sobre el acontecimiento inmediato que motiva el himno es solo aparente. Es característico de la lírica hebrea elevarse, sobre las circunstancias inmediatas que originan el cántico, a consideraciones generales en las que resplandece el atributo divino que se pretende resaltar. Más que el beneficio personal de haber recobrado el habla o de haber tenido un hijo en la ancianidad, interesa que Zacarías resalte la *misericordia* de Dios con su pueblo y la *fidelidad* a sus promesas, que resplandecen en la salvación ya realizada por el Descendiente de David. Ciertamente que la mención concreta del Descendiente de David descubre las preocupaciones del posterior autor judío-cristiano, ya que a Zacarías nada le había dicho el ángel sobre el particular y solo por su conocimiento de las profecías mesiánicas podía deducirlo. Pero, en todo caso, el advenimiento del Mesías —motivo sobradamente

(64) M. GERTNER, *Midrashim in the New Testament*, en JSS 7 (1962) 267-292. Su tesis referente al *Benedictus* aparece en las pp. 273-282. Véase más adelante (pp. 195s.) la exposición detallada de la sugerencia de Gertner.

importante para eclipsar cualquiera otra motivación de alabanza en Zacarías— era evidente para el que sabía que Juan estaba llamado a ser su Precursor. Y si la llegada del Mesías era evidente para el anciano sacerdote, éste no podía menos de anteponerla a las efusiones de su corazón de padre, con que en los versículos siguientes va a cantar la importantísima misión de su hijo recién nacido. Este segundo bloque del *Benedictus* (vv.76-79) responde por otra parte, con las noticias que Zacarías tenía, al interrogante que se formulaban las gentes de la montaña: “Pues, ¿qué va a ser este niño?” (v.66).

La coherencia del *Benedictus* con el contexto del relato en prosa, y los argumentos a favor de que este último proceda a su vez de un autor judío-cristiano y haya sido del mismo modo compuesto originalmente en hebreo, justifican —o, al menos, hacen sólidamente probable— nuestra postura de que seguramente es uno mismo el autor de la narración y del cántico *Benedictus*.

V. — *Estructura literaria del Benedictus.*

No se ha escrito mucho sobre el particular.

Por los partidarios del método estructuralista se han publicado, que yo sepa, dos estudios importantes de VANHOYE⁽⁶⁵⁾ y de AUFFRET⁽⁶⁶⁾. El primero cree descubrir en el *Benedictus* un cántico a la *fidelidad* y *misericordia* ('emet y hesed) del Señor, que se manifiestan respectivamente en la *palabra de alianza jurada* que se ha cumplido tal como fue anunciada por los profetas, y en la triple acción de *visitar*, *donar* y *hacer redención*. Ambos atributos de Dios realizan la

(65) Albert VANHOYE, *Structure du “Benedictus”*, en NTS 12 (1966) 282-289.

(66) P. AUFFRET, *Note sur la structure littéraire de Lc 1,68-79*, en NTS 24 (1978) 248-258.

salvación del pueblo (fin de la opresión de los enemigos, servicio de Dios en santidad, remisión de los pecados). Los tres temas básicos del himno (actuación benévola de Dios —salvación del pueblo— palabra de Dios) se repiten en distinto orden a lo largo del mismo: 1 - 2 - 3 - 2 - 1 - 3; 3 - 1 - 2 - 3 - 2 - 1.

Auffret intenta corregir a Vanhoye, al que acusa de prestar más atención a las correspondencias verbales que a las temáticas, acusación de la que no veo se libre él mismo y que no creo se pueda hacer en líneas generales al trabajo de Vanhoye. De todos modos, y aun a sabiendas de incurrir en las iras de los estructuralistas, he de confesar abiertamente mi desconfianza en dicho método para la inteligencia del contenido de nuestro himno. Aparte de otras razones, me resulta problemática su utilidad por basarse en lo que con toda certeza debe considerarse una traducción y pasar por alto matices que un buen estructuralista descubriría en el original.

La estructura literaria de una pieza cualquiera deberá distinguir entre la estructura *de contenidos* y la estructura *formal*.

La *estructura de contenidos*, en nuestro caso, es bastante clara e independiente de la lengua original en que se suponga escrito el cántico. Hay una primera parte (vv.68-75) que es un *himno de alabanza al Dios de Israel* motivada por su misericordia y su fidelidad en cumplir lo anunciado por los profetas y la promesa hecha con juramento a los padres, de enviar a su pueblo un descendiente de David para que lo libre de sus enemigos y le conceda servir a Dios en santidad y en justicia. La segunda parte (vv.76-79) es un *cántico a la misión futura del niño Juan* recién nacido cuya función precursora se describe con trazos del anuncio de Malaquías, ya empleados por el ángel en su aparición a Zacarías (Lc 1,17), y con alusiones clarísimas al relato de los evangelios sinópticos sobre

el ministerio del Bautista. En ambas partes prima la referencia al Mesías como preferente motivación del cántico.

En cambio, la *estructura literaria formal* depende de la lengua original en que se suponga escrito el himno.

La división del contenido en dos partes (vv. 68-75 y 76-79), exigida por la diferencia temática (acción de gracias a Dios y cántico al futuro del niño), parece fuera de duda, y es admitida por todos, incluso por los que sostienen la unidad original de todo el himno. Pero la estructura literaria formal es vista de distinta manera por los que se atienen al texto griego que poseemos y por los que piensan en un original hebreo⁽⁶⁷⁾. Estos últimos, conforme cada cual a su propia retraducción, proponen diversas estructuras⁽⁶⁸⁾.

Siempre en la hipótesis de un original hebreo del *Benedictus*, que cada vez se va haciendo más general,

(67) Véase más arriba, nota 64.

(68) Así, por ejemplo, F. X. ZORELL, *Einführung in die Metrik und die Kunstformen der hebräischer Psalmendichtung* (Münster, Aschendorff, 1914) p. 46 distingue 14 versos que, por razones métricas, se corresponden en forma jiástica aa' - bb' - cdeedc - ff' - gg'. R. A. AYTOUN, *The ten lucan Hymns of the Nativity in their original language*, en JTS 18 (1917) 274-288 reconstruye un texto hebreo en el que descubre cuatro estrofas diversas: 1) Cuatro líneas con cuatro acentos (vv. 68-71, suprimiendo "en la casa de David su siervo" y todo el v. 70); 2) Tres binas de versos de tres acentos (vv. 72-75, suprimiendo el v. 73); 3) Cuatro líneas de seis acentos (vv. 76-78, añadiendo un כמלאך en el v. 76); y 4) una pareja de líneas de tres acentos (v. 79). — H. SAHLIN, *Der Messias und das Gottesvolk* (Uppsala, Alqvist, 1945), p. 299 lo divide en 15 líneas (12 con metro 2 + 2; los vv. 75 y 77 con 3 + 2; y el v. 79 con 2 + 3. Por razones métricas suprime tres palabras griegas ἐν οὐσίῳ (v. 75), σωτηρίας (v. 77) y οὐκ ἔστι θάνατος (v. 79). — Paul WINTER, *Magnificat and Benedictus - Maccabean Psalms?*, en "Bulletin of the John Ryland's Library" 37 (1954) 328-347, que solo da la retraducción de los vv. 68-75 (p. 345s), no se pronuncia sobre el metro. Lo mismo hace RESCH, *Das Kindhaitsevangeliem*, p. 210s que asimismo ofrece retraducción de todo el himno, pero sin preocupaciones métricas.

resulta sugerente y muy probable la opinión de GERTNER a la que hemos hecho referencia más arriba⁽⁶⁹⁾. Sostiene Gertner que el *Benedictus* es un *midrás encubierto* a la bendición del sacerdote según Num 6,24-26. Hay a la base un cambio de estructura sujeto-objeto (es Dios el bendecido, no el que bendice). Luego, los términos fundamentales de la bendición de Números 6,24-26 (guarde = יִשְׁמֹר; ilumine = יָאֵר; su faz = פָּנָיו; sea propicio = יַחֲנֵן; alce su rostro = פָּנָיו... יִשָּׂא; conceda = וְיִשֵּׂם; la paz = שְׁלוֹם) son empleados con la significación que en los midrashim antiguos habían adquirido.

Así, en el salmo 119 יָאֵר (causar luz) y חָנֵן (conceder graciosamente) se emplean respectivamente para indicar la *enseñanza de los preceptos divinos* (v.135) y la *concesión de una recta inteligencia de la Ley* (v.29). En esta misma línea se mueven los midrashim rabínicos y los sabios de Qumran: “Ilumine tu corazón con la inteligencia de la vida y le conceda graciosamente el eterno conocimiento” (*Manual de Disciplina*, 2,3). A estos conceptos respondería Lc 1,77.

La custodia (יִשְׁמֹר) se convierte en “salvación” o “liberación de la mano de los enemigos” (Lc 1,71) como en el Midrash *NumRab* XI,13 a Num 6,25, donde se cita expresamente Dt 7,12 (“guarde el Señor... la *alianza y la misericordia que juró a nuestros padres*”, cosa que implícitamente mantiene la paráfrasis del *Benedictus*: “*realizando la misericordia con nuestros padres...y recordando su santa alianza, el juramento que juró a nuestro padre Abraham*”).

Su faz (פָּנָיו) aparece dos veces en el *Benedictus* (vv.75 y 76) como dos veces recurre en la bendición de Núm 6 (vv.25 y 26). La asonancia entre *panaw* y el verbo *pannu* (piel de פָּנָה = preparar) lleva al autor de nuestro himno a enriquecer el pasaje con dos re-

(69) Cfr. p. 191.

ferencias: a Gen 17,1s donde se dice a Abraham: “camina *delante de mí*”, y a Is 40,3: “*Preparad los caminos del Señor*”. Así resulta Lc 1,76: “irás ante la faz del Señor a preparar sus caminos”.

Alzar el rostro (ישא...פניו), que ya en el midrás y en Qumrán (*Manual de Disciplina*, 2,8) era remitir la cólera divina, es en Lc 1,77b “remisión de los pecados”.

Hacer brillar (יאר) su faz se convierte en “iluminar a los que viven en tinieblas y en sombras de muerte” (Lc 1,79a).

Por último, la paz (שלום) es el final tanto en la bendición de Num 6,26 como en el midrás del *Benedictus*.

CAPÍTULO 6°

COMENTARIO AL BENEDICTUS

1. — *Fórmula de bendición a Dios (Lc 1,68a).*

Εὐλογητός ὁ κύριος ὁ θεὸς τοῦ Ἰσραήλ. — Se abre el cántico con esta fórmula de bendición a Yahvéh, que recurre a menudo en el Antiguo Testamento.

Exactamente igual (en el TM: בָּרוּךְ יְהוָה אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל) aparece tres veces en los Salmos (41,14; 72,18; 106, 48)⁽¹⁾ y otras tres veces en los libros históricos (1 Sam 25,32 encabezando el parlamento de David con Abigail; 3 Re 1,48 en labios de David agradeciendo a Yahvéh que le suceda Salomón en el trono; y 1 Crón 16,36 al final del himno que entregó David a Asaf el día del traslado del Arca y que termina con la última parte del salmo 106)⁽²⁾.

Equivalentemente esta misma bendición recurre en labios del siervo que Abraham envía a buscar esposa para Isaac (Gen 24,27). La única variante en el pasaje de Génesis es obligada. El Dios de Israel no se llama así todavía: en labios del siervo es “el Dios de Abraham, mi señor”. Y el motivo de esa bendición es que

(1) En el salmo 72,18 el objeto de la bendición es Yahvéh-Elohim, y a pesar de todo se repite el nombre común para designar al Dios de Israel.

(2) Raymond E. BROWN, *The Birth of the Messiah* (New York, Doubleday, 1977) p. 384.

“no ha retirado su *favor* y su *lealtad* (*hesed we’emet*) para con mi señor”⁽³⁾.

Bajo la forma “Bendito Yahvéh, Dios nuestro” se inicia en Neh 9,2 el largo salmo de la liturgia penitencial por los matrimonios mixtos.

Salvo en este último caso, la fórmula que da comienzo al *Benedictus* aparece en la literatura sálmica como cláusula final (Sal. 41,14; 72,18; 106,48; 1 Crón 16,36).

La formulación griega de Lc 1,68a es perfectamente correcta con el doble artículo ante θεός e Ἰσραήλ. Los LXX habían traducido normalmente igual, aunque falta siempre el artículo ante Ἰσραήλ.

El texto hebreo subyacente es en todos los casos del A.T. mencionados ברוך ירהוה אלהי ישראל, y así lo proponen en Lc 1,68a unánimemente todos los retraductores de nuestro himno al hebreo.

2. — *Los motivos de la alabanza a Yahvéh (Lc 1,68b-70).*

Como es clásico en los himnos bíblicos de alabanza, la motivación se introduce con un ὅτι (כִּי en hebreo), al que siguen en este caso tres acciones divinas que merecen dicha alabanza y que se expresan en tres aoristos griegos: ἐπεσκέψατο, ἐποίησεν λύτρωσιν, ἤγειρεν κέρας σωτηρίας. Estas tres acciones, que motivan nuestra alabanza a Yahvéh, se han realizado tal como Dios lo había prometido por sus profetas (v.70).

ἐπεσκέψατο. — El concepto bíblico de *visitar*, entendido como acción de Dios, tiene en la mayoría

(3) Recuérdese que VANHOYE, *Structure du “Benedictus”*, en NTS 12 (1966) 382-389 cree descubrir en el *Benedictus* un canto a la *misericordia* y a la *fidelidad* de Yahvéh para con su pueblo.

de los casos alcance teológico relacionado con la historia de la salvación. Indica siempre una intervención gratuita y libre de Dios en la historia, que ordena los acontecimientos incluso físicos (concepción de Sara en su vejez según Gén 21,1; fecundidad extraordinaria de la tierra en Salmo 65,10; abundante cosecha de trigo en Ruth 1,6) para su plan salvífico sobre la humanidad. Ello hace que el principal destinatario de estas *visitas de Dios* sea su pueblo para librarlo, bien sea de la opresión en Egipto (Ex 3,16; 4,31; 13,19; Gen 50,25), o de la cautividad de Babilonia (Jer 29, 10), o del asedio de Betulia (Judith 8,33). La dimensión teológica de estas intervenciones hace que se consideren también *visitas de Dios* los castigos medicinales o vindicativos ejemplares (Sab 19,15; Jer 6,13; Am 3,2) con que Yahvéh rige los destinos de la Humanidad.

En el Nuevo Testamento prevalece la *visita benéfica* y con características claramente alusivas a la intervención divina a través de la obra mesiánica. En este sentido debe entenderse el grito de las turbas ante la resurrección del hijo de la viuda de Naim: “Un gran profeta se ha levantado entre nosotros” y “Dios *ha visitado* a su pueblo” (Lc 7,16). Es esta visita de Dios a través de Jesús Mesías la que no ha sabido reconocer Jerusalén y será la causa de su ruina “porque no has conocido el tiempo de *tu visita*” (Lc 19,44). Y visita de Dios llama Santiago a la intervención divina “para procurarse (ἐπεσκέψατο λαβεῖν) entre los gentiles un pueblo para su nombre” en la conversión de Cornelio (Hechos 15,14).

En el *Benedictus*, donde se dice dos veces que Dios ha visitado a su pueblo (vv.68b y 78b), dicha visita aparece relacionada con los conceptos estrictamente mesiánicos de λύτρωσις, σωτηρία, ἀνατολή ἐξ ὕψους. En otros términos: la intervención con que Dios ahora nos ha visitado a nosotros, su pueblo, se resuelve en dos

“no ha retirado su *favor* y su *lealtad* (hesed we’emet) para con mi señor”⁽³⁾.

Bajo la forma “Bendito Yahvéh, Dios nuestro” se inicia en Neh 9,2 el largo salmo de la liturgia penitencial por los matrimonios mixtos.

Salvo en este último caso, la fórmula que da comienzo al *Benedictus* aparece en la literatura sálmica como cláusula final (Sal. 41,14; 72,18; 106,48; 1 Crón 16,36).

La formulación griega de Lc 1,68a es perfectamente correcta con el doble artículo ante θεός e Ἰσραήλ. Los LXX habían traducido normalmente igual, aunque falta siempre el artículo ante Ἰσραήλ.

El texto hebreo subyacente es en todos los casos del A.T. mencionados ברוך ירוה אלהי ישראל, y así lo proponen en Lc 1,68a unánimemente todos los retraductores de nuestro himno al hebreo.

2. — *Los motivos de la alabanza a Yahvéh (Lc 1,68b-70).*

Como es clásico en los himnos bíblicos de alabanza, la motivación se introduce con un ὅτι (כי en hebreo), al que siguen en este caso tres acciones divinas que merecen dicha alabanza y que se expresan en tres aoristos griegos: ἐπεσκέψατο, ἐποίησεν λύτρωσιν, ἤγειρεν κέρας σωτηρίας. Estas tres acciones, que motivan nuestra alabanza a Yahvéh, se han realizado tal como Dios lo había prometido por sus profetas (v.70).

ἐπεσκέψατο. — El concepto bíblico de *visitar*, entendido como acción de Dios, tiene en la mayoría

(3) Recuérdese que VANHOYE, *Structure du “Benedictus”*, en NTS 12 (1966) 382-389 cree descubrir en el Benedictus un canto a la *misericordia* y a la *fidelidad* de Yahvéh para con su pueblo.

de los casos alcance teológico relacionado con la historia de la salvación. Indica siempre una intervención gratuita y libre de Dios en la historia, que ordena los acontecimientos incluso físicos (concepción de Sara en su vejez según Gén 21,1; fecundidad extraordinaria de la tierra en Salmo 65,10; abundante cosecha de trigo en Ruth 1,6) para su plan salvífico sobre la humanidad. Ello hace que el principal destinatario de estas *visitas de Dios* sea su pueblo para librarlo, bien sea de la opresión en Egipto (Ex 3,16; 4,31; 13,19; Gen 50,25), o de la cautividad de Babilonia (Jer 29, 10), o del asedio de Betulia (Judith 8,33). La dimensión teológica de estas intervenciones hace que se consideren también *visitas de Dios* los castigos medicinales o vindicativos ejemplares (Sab 19,15; Jer 6,13; Am 3,2) con que Yahvéh rige los destinos de la Humanidad.

En el Nuevo Testamento prevalece la *visita benéfica* y con características claramente alusivas a la intervención divina a través de la obra mesiánica. En este sentido debe entenderse el grito de las turbas ante la resurrección del hijo de la viuda de Naim: "Un gran profeta se ha levantado entre nosotros" y "Dios *ha visitado* a su pueblo" (Lc 7,16). Es esta visita de Dios a través de Jesús Mesías la que no ha sabido reconocer Jerusalén y será la causa de su ruina "porque no has conocido el tiempo de *tu visita*" (Lc 19,44). Y visita de Dios llama Santiago a la intervención divina "para procurarse (ἐπεσκέψατο λαβεῖν) entre los gentiles un pueblo para su nombre" en la conversión de Cornelio (Hechos 15,14).

En el *Benedictus*, donde se dice dos veces que Dios ha visitado a su pueblo (vv.68b y 78b), dicha visita aparece relacionada con los conceptos estrictamente mesiánicos de λύτρωσις, σωτηρία, ἀνατολή ἐξ ὕψους. En otros términos: la intervención con que Dios ahora nos ha visitado a nosotros, su pueblo, se resuelve en dos

acciones expresadas en el himno por los dos aoristos siguientes ἐποίησεν λύτρωσιν - ἡγείρεν κέρασ σωτηρίας⁽⁴⁾.

ἐποίησεν λύτρωσιν. — La frase no recurre nunca ni en los LXX ni en el Nuevo Testamento. El pasaje más cercano sería Salmo 111,9: λύτρωσιν ἀπέστειλε τῷ λαῷ αὐτοῦ, donde el TM dice: פדות של לעמ. Por influjo sin duda de este paralelo retraduce DELITZSCH Lc 1,68b: פדות לו ישלח. Lo mismo hace RESCH⁽⁵⁾, pero suponiendo en el texto original un שלח (simple futuro) que, según él, fue mal vocalizado y traducido en aoristo porque el traductor no entendió el carácter profético del cántico. ZERWICK⁽⁶⁾ piensa que estos aoristos son “de futuro anticipato (aor. propheticus) vel potius de futuro quod a nativitate praecursoris jam initium sumpsit”. ZORELL⁽⁷⁾ traduce la frase literalmente: כי פקד יעש פדות לעמ.

La λύτρωσις (פדות) era la quintaesencia de la esperanza mesiánica y a menudo se identifica de tal manera con ella que se emplea como término totalizante para expresarla. Dentro de poco, en este mismo Evangelio lucano de la Infancia (Lc 2,38), Ana la profetisa hablará de Jesús a los que esperaban la redención de Israel (τοῖς προσδεχομένοις λύτρωσιν Ἱερουσαλήμ).

(4) Yo me inclinaría a pensar que originalmente estos dos aoristos eran dos infinitivos constructos en hebreo, equivalentes a dos gerundios castellanos que explicitaban el contenido de la “visita” de Yahvéh. Ha intervenido *realizando* la redención de su pueblo y *suscitando* una fuerza de salvación.

(5) A. RESCH, *Das Kindheitsevangelium* (Ausserkanonische Paralleltexte zu den Evangelien. III Teil) (Leipzig, Hinrichs, 1897) (Texte und Untersuchungen, 10,5), p. 210. En adelante citaré solamente *Das Kindheitsevangelium*, y la página.

(6) Max. ZERWICK, *Analysis philologica Novi Testamenti* (Romae, P.I.B., 1960²) p. 132.

(7) F. X. ZORELL, *Einführung in die Metrik und die Kunstformen der hebräischer Psalmendichtung mit 40 Textsproben* (Münster, Aschendorff, 1914) p. 46. En adelante citaré solamente *Einführung*, y la página.

Y los discípulos de Emaús esperaban que Jesús ἐστὶν ὁ μέλλων λυτροῦσθαι τὸν Ἰσραήλ. (Lc 24,21).

El destinatario de esta *redención* es el *pueblo de Yahvéh*. El horizonte del cantor del *Benedictus*, que en el v. 79a parece abrirse a los gentiles, se mantiene aquí en los límites de los destinatarios inmediatos de la promesa. Si esa promesa se hizo, según él, a “nuestros padres” (v.72), “a Abraham, nuestro padre” (v.73), es lógico que él la vea realizada en el pueblo de Dios de aquel momento (vv.68 y 77) en el cual se ve inmerso, y que por ello se sienta movido a expresarlo gozosamente con el empleo repetido de pronombres en primera persona de plural: *Nos* ha suscitado una fuerza de salvación... salvación de *nuestros* enemigos y de los que *nos* odian... para conceder *nos* que le sirvamos... todos *nuestros* días... *Nos* ha visitado el Oriente de lo alto...

Eco de esta certeza de ser ellos — el pueblo de Dios de entonces— los destinatarios inmediatos de la salud mesiánica son los pronombres de segunda persona de plural que el autor del relato pondrá muy pronto en labios del ángel al anunciar a los pastores el nacimiento de Jesús: “Os anuncio una gran alegría, que será para todo el *pueblo*: que os ha nacido hoy un salvador” (Lc 2,10-11). Es la misma perspectiva judío-cristiana que hace decir a Pablo, dirigiéndose a los judíos en la sinagoga de Antioquía de Pisidia: “Nosotros, pues, os anunciamos que la promesa, hecha a los padres, Dios la ha cumplido en favor sus hijos, que somos nosotros, suscitando a Jesús...” (*Hechos* 13,32s.).

Es absolutamente impropio pretender deducir de estas expresiones particularistas del *Benedictus* que su autor desconocía el universalismo de la salvación mesiánica enseñado por Jesús y que por tanto el himno es un salmo pre-cristiano. El origen judío-cristiano del autor explica suficientemente esa pers-

pectiva nacionalista, que, sin negar la destinación universal de la salud mesiánica, formaba parte del plan de Dios anunciado en el Antiguo Testamento. Los cristianos que no somos de raza judía así lo reconocemos de buen grado. Porque de los israelitas es, según San Pablo, “la adopción filial, la gloria, las alianzas, la legislación, el culto, las promesas y los patriarcas, de los cuales también procede Cristo según la carne” (Rom 9,4-5). Y el mismo Jesús afirma: “la salvación viene de los judíos” (Juan 4,22).

ἡγείρεν κέρας σωτηρίας. — Dios, según el autor del *Benedictus*, debe ser alabado porque nos ha suscitado una fuerza (“cuerno”) de salvación en la casa de David su siervo.

Es clásica en las literaturas antiguas orientales la imagen del *cuerno* para indicar la fuerza.

La expresión que comentamos recurre casi idéntica en 1 Sam 2,10 donde en boca de Ana se canta a Yahvéh que “levanta(rá) el cuerno de su Mesías” (TM: וירם קרן משיחו) ⁽⁸⁾. Los LXX tradujeron: καὶ ὑψώσει κέρας χριστοῦ αὐτοῦ. Posiblemente el futuro sea, por parte de los traductores, una interpretación profética, referida al Mesías, de lo que el cántico original decía en perfecto (equivalente a presente) sobre la acción de Dios en favor del monarca. De todos modos, el autor del *Benedictus* sustituye ὑψώω por ἐγείρω. Pienso que ello se debe a una perspectiva cristiana postpascual, que considera la *resurrección* de Cristo como la proclamación de su mesianidad. En base a esta creencia, *suscitar* a Jesús como Mesías es *resucitar* a Jesús, y viceversa. Pablo en Antioquía de Pisidia emplea el mismo juego de palabras (suscitar -

(8) En 1 Sam 2,1 al comienzo del cántico de Ana, ésta se gloria de que ὑψώθη κέρας μου ἐν θεῷ μου (TM: רמה קרני ביהוה); pero el autor del canto se refiere a sí mismo.

resucitar) con ἀνίστημι (Hechos 13,33-36) al que luego sustituye por ἐγείρω (v.37).

Otro motivo para sustituir ὑψόω por ἐγείρω puede haber sido el uso consagrado por los LXX de ἐγείρω para indicar la erección de un personaje para un determinado cargo (juez, libertador, rey). En este sentido se dice que Dios ἡγειρεν κρίτας (Jueces 2,16.18) ο ἡγειρεν σωτῆρα (Jueces 3,915). La expresión se construye en hebreo con קים en hiphil: יקים מושיע - שפטים. El mismo valor tiene ἡγειρεν en Hechos 13,22 (ἡγειρεν τὸν Δαβὶδ αὐτοῖς εἰς βασιλέα) y en la lección variante de Hechos 13,23 (ἡγειρεν - en lugar de ἡγαγεν - τῷ Ἰσραὴλ σωτῆρα Ἰησοῦν). El autor del *Benedictus* pudo elegir esta forma porque de hecho piensa en la persona histórica de Jesús venido para ser el Salvador, el esperado Descendiente de David.

En el A. T. no recurre nunca ἐγειρεν κέρασ. Su equivalente es casi siempre ὑψοῦν κέρασ y siempre traduciendo קים en kal (1 Sam 2,1; Salmo 89,17.24; 112,9) o en hiphil (1 Sam 2,10; 1 Cron 25,5; Salmo 75,4; 92,10; 148,14). Una vez recurre ἀνατέλλειν (Ez 29,21) y otra ἐξανατέλλειν (Salmo 132,17) traduciendo צמח en Hiphil. En ambos casos hay claras resonancias mesiánicas, puesto que se anuncia un κέρασ respectivamente a todo el pueblo de Israel y a David en concreto.

Generalmente los retraductores suponen dependencia literal de Lc 1,69 respecto a 1 Sam 2,10 y retienen קים vocalizado como futuro con ו conversivo. RESCH⁽⁹⁾ lee קים (en futuro polel con wau copulativo) y piensa que el traductor nuevamente, por desconocer el carácter profético del cántico, vocalizó con wau conversivo y tradujo por aoristo.

⁽⁹⁾ *Das Kindheitsevangeliun*, p. 211.

Si se supone que el autor original del *Benedictus* quiso dejar clara su alusión a 1 Sam 2,10, sorprende el cambio de $\chi\rho\iota\sigma\tau\omicron\upsilon\ \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$ por $\sigma\omega\tau\eta\rho\acute{\iota}\alpha\varsigma$. Pudo ser debido a un intencionado juego de palabras con el nombre de Jesús, solo perceptible en el original hebreo. Habría escrito קרן ישועה ⁽¹⁰⁾, y posiblemente antes ויקם לנו como en *Jueces* 3,9.15.

La expresión bíblica más cercana a nuestro pasaje la emplea David llamando a Yahvéh $\acute{\kappa}\epsilon\rho\alpha\varsigma\ \sigma\omega\tau\eta\rho\acute{\iota}\alpha\varsigma\ \mu\omicron\upsilon$ = קרן ישעי' en el salmo 18,3 reproducido en 2 Sam 22. Por cierto que en los versículos 4 y 18 del mismo salmo recurren referencias a la *liberación de sus enemigos y de los que le odian*, como en Lc 1,71 y 74. Pero se trata de una frase tópica que reaparece en Salmo 106,10.

En nuestro caso $\acute{\kappa}\epsilon\rho\alpha\varsigma\ \sigma\omega\tau\eta\rho\acute{\iota}\alpha\varsigma$ es claramente mesiánico por su procedencia: $\acute{\epsilon}\nu\ \omicron\acute{\iota}\kappa\omega\ \Delta\alpha\upsilon\acute{\iota}\delta\ \pi\alpha\iota\delta\omicron\varsigma\ \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$ (v.69b).

El mismo sentido mesiánico —pero sólo como manifestación de un deseo y de una esperanza— tiene esta expresión en el salmo de alabanza que el texto hebreo del Eclesiástico inserta en 51,12, así como en la Bendición 15 de los Shemonê Ezrê. El primero canta: “Alabad al que hace florecer el cuerno de la casa de David (en hebreo: להודו למצמיה קרן לבית דוד). Y el segundo dice: “Haz germinar el germen de David tu siervo, y que su cuerno se eleve por tu ayuda”: את צמח דוד עבדך מהרה תצמיה וקרנו יתרום בישועתך. Ambos pasajes se recitan cuando nadie se sienta en Israel sobre el trono de David. No son, pues, un cántico a la dinastía reinante, sino deseo y esperanza de su futura restauración en los tiempos mesiánicos. El autor del *Benedictus* sabe que esto ya ha sucedido, y lo da por supuesto al colocar esta alabanza en labios de Zacarías.

⁽¹⁰⁾ Así retraducen en nuestro caso DELITZSCH y RESCHL. Tal vez por razones métricas, ZORELL prefiere קרן ישע.

El motivo fundamental de la alabanza del *Benedictus* es que de hecho Dios ha intervenido realizando la redención esperada, mediante la aparición del anunciado Descendiente de David.

καθὼς ἐλάλησεν διὰ στόματος τῶν ἁγίων ἀπ' αἰῶνος προφητῶν αὐτοῦ (v. 70).

Más arriba⁽¹¹⁾ hemos visto y rechazado las razones por las que algunos consideran este versículo interpolación lucana al himno original semita. En él Zacarías canta el cumplimiento de lo que Dios había venido diciendo durante siglos por boca de sus profetas.

La construcción del versículo es bien hebrea.

Gen 6,4 habla de los "gigantes o héroes, que de antaño fueron varones renombrados" con una frase que aparece así en hebreo del TM: הגברים אשר מעולם השם, y que los LXX tradujeron: οἱ γίγαντες οἱ ἀπ' αἰῶνος οἱ ἄνθρωποι οἱ ὀνόμαστοι.

El paralelo con Lc 1,70 en cuanto a la construcción es sorprendente, aunque el griego de la traducción lucana es muy superior al de los LXX.

Resch y Zorell coinciden en retraducir Lc 1,70 al hebreo cambiando el orden del griego: כאשר דבר בפי נביאיו הקדשים אשר מעולם

Pienso que no hay motivo para ese cambio, y que manteniendo el orden del griego, se obtiene en hebreo una construcción idéntica a la de Gen 6,4: כאשר דבר בפי קדשים אשר מעולם נביאיו

La clara construcción hebrea de Lc 1,70 es de paso un argumento más en favor de su pertenencia al himno semita original. No se olvide que los partidarios de considerar el versículo interpolación lucana argüían principalmente de la andadura netamente griega que, según ellos, presenta la frase.

(11) Página 167s.

La expresión “por boca de los...” (διὰ στόματος τῶν...), que solo recurre una vez en el A.T. (en 2 Cron 36,22: διὰ στόματος Ἱερεμίου = בִּפִּי יִרְמְיָהוּ), en el Nuevo Testamento es exclusiva de Lucas quien, aparte de aquí, la emplea en *Hechos* (1,16: διὰ στόματος Δαυίδ; 3,18: διὰ στόματος πάντων τῶν προφητῶν; 3,21: διὰ στόματος τῶν ἀγίων ἀπ’ αἰῶνος αὐτοῦ προφητῶν; 4,25: διὰ τοῦ στόματος Δαυίδ).

La observación de BROWN⁽¹²⁾, que llama la atención sobre este dato y hace notar que Lucas emplea esta frase cuando maneja materiales de la primitiva comunidad de Jerusalén, es muy acertada. El concluye de ahí que el *Benedictus* debe provenir de esos mismos círculos, cosa que también es verosímil. Lo que yo no acierto a comprender es por qué Brown, en esa hipótesis, se empeña en considerar Lc 1,70 añadidura lucana. Le va perfectamente a un autor que pudo haber compuesto —en griego como piensa Brown, o en hebreo como yo sostengo— el *Benedictus* y los materiales que Lucas empleó para los primeros capítulos de *Hechos*.

3. — Alcance de la salvación mesiánica (Lc 1,71).

Los motivos de la alabanza que el cantor del *Benedictus* dirige a Dios se resumen en el hecho de habernos enviado el Salvador prometido. Los versículos siguientes (71-73) explicitan el alcance de la salvación mesiánica y muestran cómo Dios la había prometido.

El versículo 71 (σωτηρίαν ἐξ ἐχθρῶν ἡμῶν καὶ ἐκ χειρὸς πάντων τῶν μισούντων ἡμᾶς) es una aposición explicativa de κέρας σωτηρίας (v.69).

(12) Raymond E. BROWN, *The Birth of the Messiah* (New York, Doubleday, 1977), p. 371.

La salvación mesiánica se describe con terminología tomada de las referencias viejotestamentarias a la liberación de Egipto, prototipo de toda liberación⁽¹³⁾. En Jueces 6,9 el profeta enviado por Dios dice a los israelitas en su nombre: “Yo os libré de la mano de los egipcios y de la mano de todos los que os oprimían” (ἐκ χειρὸς πάντων τῶν θλιβόντων ὑμᾶς). En 1 Sam 10,18 es Samuel quien hace decir a Yahvéh: “Yo os libré de los egipcios y de todos los reinos que os oprimían: καὶ ἐκ πάντων τῶν βασιλεῶν τῶν θλιβόντων ὑμᾶς). Y al mismo episodio de la liberación de Egipto en el paso del Mar Rojo alude el salmista cuando canta: “Los salvó de la mano del que odiaba y los libró de la mano del enemigo” =

ἔσωσεν αὐτοὺς ἐκ χειρὸς μισούντων
καὶ ἐλυτρώσατο αὐτοὺς ἐκ χειρὸς ἐχθροῦ
(Sal. 106,10)

En el TM: יוֹשִׁיעַם מִיַּד שׁוֹנֵא

יִגְאֹלֵם מִיַּד אוֹיֵב

Este pasaje es el más cercano a nuestro versículo de Lc 1,71.

Todos los términos de éste —a excepción de πάντων— se encuentran en aquel: σωτήρα (יִשׁוּעָה) en ἔσωσε (que corresponde al hebreo יוֹשִׁיעַם de la misma raíz יָשַׁע); ἐχθρῶν — ἐχθροῦ; ἐκ χειρὸς πάντων τῶν μισούντων ἡμᾶς = ἐκ χειρὸς μισούντων.

La coincidencia en el plural μισούντων podría hacer pensar en dependencia de Lc 1,71 respecto a los LXX que traducen así en Sal. 106,10 el singular שׁוֹנֵא del TM; pero el ἐχθρῶν del primer estico no refleja el singular de los LXX en el correspondiente pasaje del Salmo. Tal vez los LXX, que percibieron el sentido colectivo de שׁוֹנֵא, no lo vieron en אוֹיֵב. Lucas,

(13) Con fórmulas parecidas explicaba el deuteronomista las liberaciones llevadas a cabo por Yahvéh mediante los Jueces (Jue. 2,18; 8,34).

en cambio, debió encontrar plural en ambos casos. Así piensan al menos Zorell y Resch que retraducen:

ישועה מאיכינו
ומיד כל שנאינו

Esta clara referencia de la salud mesiánica a la liberación de Egipto sitúa a nuestro himno en evidente óptica judío-cristiana, y es una prueba más de que procede seguramente de círculos relacionados con la primitiva Iglesia de cristianos provenientes del judaísmo. Se comprende, en consecuencia, que hayamos de tener por absolutamente improbable la opinión de GAECHTER, más arriba mencionada y refutada⁽¹⁴⁾ que considera este versículo 71 como añadidura lucana porque no se ve —dice Gaechter— de qué enemigos podía necesitar ser liberado Zacarías. Nos hallamos ante una forma tópica de describir la salud mesiánica con términos alusivos a la liberación del Exodo, que desde el Deutero Isaías —y quizás antes— se ha convertido en paradigma de toda liberación futura⁽¹⁵⁾.

4. — *Las promesas que Dios ha cumplido (Lc 1,72-75).*

Esta salvación se relaciona con la promesa de Dios mediante dos infinitivos sin artículo (ποιῆσαι ἕως y μνησθῆναι διαθήκης), que no son finalidad intentada como da a entender la Vulgata, ni simple resultado como sugiere BROWN⁽¹⁶⁾, sino dos gerundios que expresan una modalidad respecto a las acciones de los aoristos ya conocidos de los versículos 68-69 con los que se enunciaban los motivos de la alabanza a Yahvéh. Yahvéh debe ser bendecido porque *ha*

(14) Páginas 170s. 175s. 185.

(15) Cfr. Is 11,15-16; 43,16-21; 48,20-21; 52,12.

(16) Raymond E. BROWN, *The Birth of the Messiah* (New York, Doubleday, 1977) p. 372.

visitado a su pueblo, *ha realizado la redención* y *ha suscitado* un salvador en la casa de David su siervo, *mostrando* misericordia con nuestros padres y *recordando* su santa alianza... Yahvéh ha hecho lo que ha hecho, recordando y cumpliendo misericordiosamente su promesa hecha a nuestros padres.

En el hebreo original estos dos infinitivos eran sin duda infinitivos constructos con ל. Su traducción, explicitando a los aoristos anteriores, puede ser tan variada como lo es en expresiones semejantes. Valga como ejemplo la tan frecuentemente empleada fórmula narrativa: ויאמר....לאמר: “Y habló diciendo”; o bien: “Y habló y dijo”; o acaso: “Y hablando dijo”. Las tres maneras de traducir pueden valer en nuestro caso: 1) Dios ha visitado, ha realizado, ha suscitado... teniendo misericordia y recordando; 2) Dios ha visitado, ha realizado, ha suscitado... y ha tenido misericordia y ha recordado; 3) Visitando a su pueblo (como acaba de hacerlo), realizando su redención y suscitando un Salvador, Dios ha tenido misericordia con nuestros padres y ha recordado su alianza con ellos.

En cualquier caso, el autor viene a decir que las acciones de aquellos aoristos equivalen a estos infinitivos y viceversa. Aquellas acciones son la puesta en práctica de la misericordia de Dios para con los padres y de su alianza jurada con ellos. Y de otra parte, el cumplimiento de la misericordia prometida y de la alianza jurada a nuestros padres es la triple acción, hoy ya llevada a cabo, de visitar a su pueblo, de redimirlo y de suscitarle un Salvador.

Cabría otra forma de entender gramaticalmente estos dos infinitivos (siempre infinitivos constructos con ל en hebreo) como apexegéticos del ἐλάλησεν (acaso un דבר en hebreo) del versículo 70: Yahvéh debe ser alabado por lo que ha hecho (los tres aoristos) en cumplimiento de lo que había dicho por los profe-

tas: es decir, *que tendría* misericordia con los padres y *recordaría* su santa alianza.

Ambas interpretaciones tropiezen con la dificultad de la lejanía entre los aoristos y los infinitivos, mayor en la primera explicación que en la segunda. Siempre habría que admitir una especie de paréntesis (en el primer caso, de los versículos 70 y 71, y en el segundo, al menos del versículo 71).

Pienso que el Benedictus no es un modelo de sencillez ática, sino que más bien adolece del barroquismo del hebreo tardío, tal como nos ha llegado por ejemplo en la obra de Ben Sirac. El versículo 70, aunque rompe la línea de continuidad entre el 69 y el 72, es en cualquier caso una digresión o complemento obligado: el salmista quiere decir que las acciones de Dios descritas en los versículos 68 y 69 estaban anunciadas por los profetas.

Más extraña es la cesura que en el fluir de las ideas del salmista introduce el v.71. Este es evidentemente una explicitación del sentido del *κέρας σωτηρίας* del v.69, que tal vez el autor quiso añadir para hacer más evidente en hebreo el juego de palabras con el nombre de Jesús. Pienso que si no lo colocó inmediatamente seguido al v.69 es porque le urgía unir a los tres aoristos su condición de ser hechos anunciados por los profetas, tal como lo expresa en el v.70. Si prevaleció en él este orden de ideas, parecería que la mención del anuncio profético debe pertenecer al cántico original.

Vengamos ya a lo expresado con ambos infinitivos.

ποιεῖν ἔλεος μετὰ... (....עם דון פשע es un claro hebraísmo que recurre casi 40 veces en el A.T.⁽¹⁷⁾).

(17) Los LXX construyen la frase generalmente con *μετὰ* (unas veinte veces) cuatro veces con *εἰς*, solo una con *ἐν* y frecuentemente con simple dativo.

Significa, según los casos, agradecer, favorecer, tratar con benevolencia. Cuando el sujeto es Dios, equivale a *mostrar su amor misericordioso en favor de...* Y ese es el alcance que tiene en nuestro pasaje. Los destinatarios son, para Zacarías, “nuestros padres”, porque la realización de los bienes mesiánicos afecta a los hijos de aquellos a quienes Dios prometió amor misericordioso y es una prueba de ello.

μνησθῆναι διαθήκης es la forma divina de ejercitar aquella misericordia que Dios había prometido y que había tomado cuerpo en una alianza formulada bajo juramento.

El paralelismo que presenta Lc 1,72 entre *ἔλεος* y *διαθήκη* aparece frecuentemente en el Antiguo Testamento, con referencia a los padres como ocurre en nuestro pasaje.

En el segundo discurso del Deuteronomio, Moisés definía a Yahvéh como “el Dios fiel que guarda la *alianza* y el *amor misericordioso...* a los que le aman” (Dt 7,9)⁽¹⁸⁾, y por ello aseguraba a su pueblo: “Yahvéh tu Dios te mantendrá *la alianza y el amor misericordioso* que bajo *juramento* prometió a tus padres” (Dt 7,12). Y aludiendo sin duda a la liberación de la cautividad de Babilonia cantaba el salmista: “Se acordó de su *alianza* y se enterneció según su inmensa *misericordia*” (Sal 106,45).

Dios había jurado un *pacto* eterno con Abraham (Gen 17,7). Y en Lev 26,42 había prometido recordar su alianza con Jacob, Isaac y Abraham. El autor del Salmo 105,8 canta: “El se acuerda⁽¹⁹⁾ por siempre de su alianza... lo que pactó con Abraham y el juramento que hizo a Isaac”.

(18) Lo mismo afirma Salomón en 3 Re 8,23.

(19) El duplicado de este salmo, que se encuentra en 1 Cron 16,8-24, convierte la tercera persona singular del perfecto *kal* en segunda persona plural de imperativo: *Acordaos*.

El calificativo de *ἀγία* que aquí en Lc 1,72 acompaña a *διαθήκη*, solo recurre muy tardíamente en el A.T. referido a la alianza (1 Mac 1,15.83).

ὄρκον ὃν ὤμοσεν (v.73). — Este acusativo resulta gramaticalmente extraño, puesto que parece ser una clara aposición con el genitivo *διαθήκης* del versículo anterior, regido por *μνησθῆναι*. Está claro que el juramento se refiere a la alianza que Dios juró a Abraham⁽²⁰⁾ en la teofanía de Moriah, como premio a la buena disposición de éste en la prueba del sacrificio de Isaac (Gen 22,16-18).

Parecido fenómeno gramatical (reasunción en acusativo de un término anterior en genitivo) aparece en el comienzo del v.71 donde *σωτηρίαν* reasume el genitivo (*κέρας*) *σωτηρίας* del v.69. ZERWICK⁽²¹⁾ que en este caso considera *σωτηρίαν* aposición a *κέρας*, piensa que el v.73 *ὄρκον* es un caso de atracción inversa del antecedente al caso del relativo⁽²²⁾. Como aposición a *διαθήκης* lo consideran BLASS-DEBRUNNE-FUNK⁽²³⁾.

La referencia histórica parece ser evidente.

El único caso en que Yahvéh juró expresamente a Abraham se encuentra en la teofanía de Moria. Según el relato elohista, como premio a la obediencia

(20) El paralelismo entre *alianza* y *juramento* es frecuente. En el salmo 89,4 se dice: “Una *alianza* pacté con mi elegido, un *juramento* hice a mi siervo David”. 1 Cron 16,15 (cfr. Sal 105,8) asegura que Dios “se acordó de la *alianza*... que pactó con Abraham, y de su *juramento* a Isaac”. Y Sabiduría 18,22 subraya que Dios escuchó a Moisés (Ex 32,13) “acordándose de los *juramentos* y *alianzas* con los padres”.

(21) Max. ZERWICK, *Analysis philologica Novi Testamenti* (Romae, P.I.B., 1960²), p. 132.

(22) Ibidem. Cfr. Max. ZERWICK, *Graecitas biblica* (Romae, P.I.B., 1949) n. 12.

(23) F. BLASS - A. DEBRUNNER and R. W. FUNK, *A Greek Grammar of the New Testament* (University of Chicago, 1961), p. 295.

de Abraham en el episodio del sacrificio de Isaac, Yahvé le promete bajo juramento cuatro cosas: colmarle de bendiciones, acrecentar su descendencia, conceder a ésta que se adueñe de las puertas de sus enemigos, y hacer que en ella se bendigan todas las naciones de la tierra (Gen 22,16-18).

Bien es verdad que en el relato yahvista de Gen 15 puede considerarse como un *juramento imprecatorio* el paso de la antorcha de fuego entre los animales partidos (Gen 15,17), que sirve de rúbrica divina a la alianza cuyo tema central es la promesa de poseer la tierra (v.7 y 18ss). Pero no se dice formalmente. La tradición sacerdotal de la alianza de Yahvéh con Abraham (Gen 17), que incluye como señal la circuncisión, no habla de juramento ni explícita ni implícitamente.

En un pasaje comúnmente atribuido a la tradición yahvista, el propio Yahvéh —empleando la misma expresión que usa aquí Zacarías— le recuerda a Isaac el juramento hecho a Abraham. Dios le manda quedarse en Guerar: “Reside en esta tierra, y yo te asistiré y bendeciré, porque a tí y a tu descendencia he de dar todas estas tierras y mantendré el juramento que juré a Abraham tu padre” (ὄρκον ὃν ὤμοσα Ἀβρααμ τῷ πατρὶ σου) (Gen 26,3).

Por dos veces —aunque sin mención de juramento— se repite a Jacob en Betel (Gen 28,13-15 y Gen 35,1-12) la misma promesa de posesión de la tierra, de abundante descendencia y de bendición por ella a todas las gentes.

Se comprende que la reflexión posterior del pueblo hebreo hable frecuentemente del juramento hecho a los padres, y concretamente a Abraham, Isaac y Jacob. Así el sacerdotal atribuye la vocación de Moisés y la liberación de Egipto a que “Dios se acordó de su alianza con Abraham, Isaac y Jacob” (Ex 2,24). El propio Moisés, al orar por su pueblo para aplacar la ira de

Yahvéh cuando la idolatría ante el becerro de oro, le dice: “Acuérdate de Abraham, de Isaac y de Jacob siervos tuyos, a los cuales *juraste* por tí mismo” (Ex 32,13)⁽²⁴⁾; en Dt 7,8 asegura a su pueblo que Yahvéh los ha librado de la servidumbre de Egipto “por el amor que os tiene y por guardar el *juramento hecho* a vuestros padres”; en Dt 7,12 le promete que, si es fiel, “Yahveh tu Dios te mantendrá la *alianza y el amor que bajo juramento prometió a tus padres*”; en Dt 9,5 le advierte que la posesión de la tierra no será por sus méritos, sino que “por la perversidad de estas naciones las desalojará Yahvéh tu Dios ante tí, y también por *cumplir la palabra que juró a tus padres, Abraham, Isaac y Jacob*”; y finalmente en Dt 11,9 les augura, si se portan bien, vivir largos años sobre la tierra “que Yahvéh juró dar a vuestros padres”.

Los profetas insisten en la misma idea.

Miqueas 7,20 pide a Yahvéh: “Otorga fidelidad (אמא) a Jacob, amor (ἔλεον = רחם) a Abraham, como *juraste* a nuestros padres desde los días de antaño”⁽²⁵⁾.

Y *Jeremías* 11,5 pone en boca de Yahvéh una exhortación a cumplir la alianza, asegurando por su parte: “Confirmaré el *juramento que juré a vuestros padres de darles una tierra que mana leche y miel*” (στήσω τὸν ὄρκον μου ὃν ὤμοσα τοῖς πατράσιν ὑμῶν, τοῦ δῶναι αὐτοῖς...).

La abundancia de referencias viejotestamentarias

(24) *Sabiduría* 18,22 comenta que en esta ocasión Dios se aplacó “recordando los *juramentos y alianzas* de los padres”.

(25) El contenido de la alianza jurada por Dios a los padres se concreta en el ejercicio del doble atributo divino *fidelidad y misericordia* (אמא רחם) que por exigencias del paralelismo se hacen caer respectivamente en Jacob y en Abraham. Por la misma razón —y con mejor fundamento en Gen 17,7 y 19— dice 1 Cron 16,15 que Dios “se acordó de la *alianza que pactó con Abraham y de su juramento a Isaac*”

no hace dudosa la retraducción al hebreo de esta primera parte del versículo 73:

השבוֹעָה אֲשֶׁר נִשְׁבַּע לְאַבְרָהָם אֲבִינוּ

RESCH⁽²⁶⁾ antepone את a השבוֹעָה sin duda para justificar el acusativo ὁρκον del traductor griego.

5. — ¿Qué fué lo que Dios juró?

La relativa claridad con que hasta ahora se venía expresando el autor del *Benedictus*, se complica a partir del segundo estico del versículo 73.

τοῦ δῦναι ἡμῶν. — Difícilmente se puede poner en duda que este infinitivo con artículo sea epéxegético del alcance del juramento del estico anterior. Acabamos de encontrar la mismísima construcción griega y casi con idénticas palabras en Jeremías 11,5: *juramento de darnos* —juramento de que nos daría— una tierra que mana leche y miel.

El problema es que aquí (Lc 1,73) el complemento de τοῦ δῦναι no es, como en Jeremías, el sustantivo *la tierra* (que resume el contenido histórico del juramento mencionado), sino que parece otra *oración de infinitivo* (“servir a Dios en santidad y justicia”), cuya relación con el juramento hecho a los padres no se ve clara y crea por ello una grave dificultad.

Ello hace pensar que para el autor del *Benedictus* el objetivo último del juramento y de la alianza de Dios con Abraham no era concederle la simple posesión de la tierra, sino ofrecerle a él y a su descendencia la posibilidad —en posesión pacífica y libres de enemigos— de servir a Yahvéh con fidelidad y observancia.

Ya en Dt 11,13 Moisés advierte a su pueblo que para “prolongar sus días en el suelo que Yahvéh juró dar a sus padres”, deberán obedecer puntualmente “los mandamientos que yo os prescrito hoy, amando a Yahvéh vuestro Dios, y *dándole culto* con todo vuestro corazón y con toda vuestra alma”.

(26) *Das Kindheitsevangeliem*, p. 211.

Pero, sobre todo, esta manera de ver del autor de nuestro cántico está muy en la línea de la tradición sacerdotal. Es un argumento más a favor de la hipótesis que busca el origen del *Benedictus* y de todo el relato lucano de la Infancia en círculos sacerdotales judío-cristianos.

Sabido es que la versión sacerdotal de la alianza de Dios con Abraham (Gen 17) se caracteriza por imponer al pueblo de la promesa determinadas obligaciones morales. Por de pronto, dicha alianza — sin olvidar la posesión futura de la tierra prometida — se presenta como “alianza eterna de ser Yo el Dios tuyo y de tu posteridad”: εἰς διαθήκην αἰώνιον εἶναι σου Θεός = לברית עולם להיות לך לאלהים (Gen 17, 7), y con las mismas palabras refiriéndose a Isaac poco después (Gen 17,19). Y a Abraham se le pide “andar en presencia de Dios y ser perfecto: εὐαρέσκει ἐναντίον ἐμοῦ καὶ γίνου ἁμεμπτος” (Gen 17,1).

En la gran asamblea de Siquem (Jos 24,14) aparece el paralelo más exacto de Lc 1,75a en boca de Josué cuando invita a los asistentes a elegir como Dios propio a Yahveh: λατρεύσατε ἐν εὐθύτητι καὶ ἐν δικαιοσύνῃ = בתמים ובאמת. Y el grito unánime de los reunidos es: “Serviremos a Yahvéh porque *El es nuestro Dios*” (Jos 24,18).

La invitación a andar en la presencia de Yahveh y a ser perfecto es también de cuño claramente sacerdotal. Recuértese lo que se dice de Henoc (Gen 5,22.24) y de Noe (Gen 6,9).

De todo lo dicho se desprende que el autor del *Benedictus* — desde una óptica indudablemente sacerdotal — ve orientada la promesa de Dios a Abraham y la realización de la misma en los tiempos mesiánicos, hacia la implantación en el mundo del verdadero culto a Dios. El contenido de la alianza con Abraham e Isaac era que Yahveh había de ser su Dios (Gen 17,7.19); el Dios que protegería a su descendencia y el Dios a quien su descendencia daría culto. La renovación de la alianza que promueve Josué consiste en *dar culto a Dios en rectitud y justicia* (Jos 24,14) y es aceptada por los

asistentes como compromiso de dar culto a Yahvéh al que reconocen como su Dios (Jos 24,18). No va descaminado el autor del *Benedictus* al centrar la promesa hecha a los padres —y más concretamente, la alianza pactada mediante juramento con Abraham— en este *dar culto a Dios en santidad y justicia* (Lc 1,75a).

6. — *El verdadero culto a Dios* (Lc 1,75).

Si es válida la exégesis que venimos proponiendo, este versículo 75 expresaría el objetivo final de la alianza a Abraham, que se ha cumplido con el advenimiento del Mesías: el verdadero y perfecto culto a Yahvéh por parte de los beneficiarios de dicha alianza, ahora perfectamente realizada.

El servicio que ahora podemos prestar a Dios tiene un claro matiz cultural por el verbo *λατρεύειν* que centra la frase y que tanto en los LXX como en el Nuevo Testamento dice siempre marcada y expresa referencia al culto⁽²⁷⁾.

Las características de este culto son tres:

a) *Se hará sin temor y libres de enemigos* (*ἀφόβως ἐκ χειρὸς ἐχθρῶν ῥυσθέντας*). Esto es una consecuencia lógica de la liberación mesiánica ya realizada.

El adverbio *ἀφόβως* que recurre en el Nuevo Testamento —fuera de nuestro pasaje— otras tres veces (1 Cor 16,10; Fil 1,14; Jud 12), solo aparece con seguridad una vez en el A.T. (Prov 1,33) donde los LXX traducen por él un מִפְּחַד hebreo. El adjetivo *ἀφοβος* que en el N.T. no se encuentra, recurre cuatro veces en el Antiguo (Prov 3,24 donde traduce un תַּפְחָד; Prov 19,23; Sab 17,4 donde unos códigos leen adjetivo y otros adverbio; Ecclus 5,5). Nótese de

(27) Véase, por ejemplo, Josué 24, donde —traduciendo siempre el hebreo עָבַד— recurre en los vv. 14.15.18.21.22.24 hablando del culto a Yahvéh, y en los vv. 14.15.16.20 del culto a los falsos dioses.

paso que tanto el adjetivo como el adverbio solo aparecen en los libros tardíos del A.T.

La significación de ἀρόβως es clara: sin temor, sin miedo, sin preocupación de ningún género.

b) Consistirá en *servir a Dios en santidad y en justicia* (λατρεύειν αὐτῷ ἐν ὁσιότητι καὶ δικαιοσύνη).

La expresión recurre textualmente en Sabiduría 9,3 como objetivo señalado por Dios al hombre:

καὶ διέπη τον κόσμον ἐν ὁσιότητι καὶ δικαιοσύνη
καὶ ἐν εὐθύτητι ψυχῆς κρίσω κρίνη.

Los mismo términos, pero en orden inverso, aparecen curiosamente en Dt 9,5 para decir que “οὐχι διὰ τὴν δικαιοσύνην σου οὐδε διὰ τὴν ὁσιότητα τῆς καρδίας σου vas a tomar posesión de la tierra, sino que solo por la perversidad de estas naciones las desaloja Yahveh tu Dios ante tí, y también por cumplir la palabra que juró a tus padres”⁽²⁸⁾.

En el pasaje de Sab 9,3 que hace poco transcribíamos, los términos que emplea Lc 1,75 aparecen en paralelismo con la expresión ἐν εὐθύτητι ψυχῆς. De hecho εὐθύτης sustituye alternativamente a uno u otro de los términos lucanos en otros dos pasajes del A.T. que conviene aducir como paralelos de Lc 1,75. En 3 Re 9,4 sustituye a δικαιοσύνη en un contexto donde aparece también el equivalente a ἐνώπιον αὐτοῦ de Lc 1,75b: Yahvéh promete a Salomón reafirmar su trono ὅν ἐαν πορευθῆς ἐνώπιον ἐμοῦ... ἐν ὁσιότητι καρδίας καὶ ἐν εὐθύτητι. Y más arriba hemos visto lo que Josué decía a los reunidos en Siquem: λατρεύσατε αὐτῷ ἐν εὐθύτητι καὶ ἐν δικαιοσύνη.

(28) Con el mismo cambio de orden recurren en Ef 4,24 hablando del hombre nuevo τὸν κατὰ θεὸν κτισθέντα ἐν δικαιοσύνη καὶ ὁσιότητι τῆς ἀληθείας. Es el único pasaje en el N.T. —fuera de Lc 1,75— donde aparece ὁσιότης.

La correspondencia hebrea de estos términos es variada.

Así *δικαιοσύνη* traduce *אמת* en Josué 24,14; צדקה en Dt 9,5. Por su parte *ὁσιότης* responde a *ישר* en Dt 9,5; a *תם* en Prov 14,32⁽²⁹⁾. Y *εὐθύτης* tiene detrás *תמים* en Jos 24,14, y *ישר* en 3 Re 9,4.

Se comprende que en Lc 1,75 Delitzsch retraduzca la frase *בְּתָמִים וּבְצַדִּיקָה* y Zorell *בְּתָמִים וּצְדִיקָה*; mientras que Resch se inclina por *בִּישָׁר וּבְצַדִּיקָה* y WINTER⁽³⁰⁾ prefiere *בְּחֶסֶד וּבְצַדִּיקָה*.

La expresión bimembre (*ἐν ὁσιότητι καὶ δικαιοσύνη* o en términos semejantes) parece ser una frase hecha que, aunque a veces usada en sentido profano⁽³¹⁾, tiene preferentemente alcance religioso. Podría traducirse por “observancia y justicia” o por “fidelidad y rectitud” y equivale a observancia perfecta o en grado sumo. El que practica ambas cosas es *fiel* (observante) y *justo* (perfecto); es, como era Noé, *justo y cabal* (Gen 6,9). El dicho hace referencia casi siempre a la dimensión religiosa del hombre.

Según el Nuevo Testamento, estaría en esa línea el buen cristiano de Ef 4,24 (*κατὰ θεὸν κτισθέντα ἐν δικαιοσύνῃ καὶ ὁσιότητι τῆς ἀληθείας*), que responde al plan de Dios *εἶναι ἡμᾶς ἁγίους καὶ ἀμώμους* (Ef 1,4) y a la venida de Cristo para que *σωφρόνως καὶ δικαίως καὶ εὐσεβῶς ζήσωμεν ἐν τῷ νῦν αἰῶνι* (Tit 2.12).

(29) En 1 Sam 14,41 los LXX debieron leer *תמים* con *qameš*, en lugar de *תמים*, con *súreq*, puesto que traducen *ὁσιότητα*.

(30) Paul WINTER, *Magnificat and Benedictus - Maccabean Psalms?*, en “Bulletin of the John Ryland's Library” 37 (1954) 328-347, concretamente 346.

(31) En Jueces 9,16.19 Jotam pregunta a los que en Si- quem han elegido rey a Abimélek si han procedido *ἐν ἀληθείᾳ καὶ* (*ἐν*) *τελειότητι* con la misma expresión hebrea (*באמת ובתמים*) que emplea Josué al pedir a los reunidos en la asamblea celebrada siglos antes en aquel mismo lugar que den culto a Yahvéh.

Tal vez el autor del relato lucano de la Infancia quiso que correspondiera a este cuadro la imagen ejemplar que de Zacarías e Isabel nos dejó dibujada en el principio de su escrito: Ἦσαν δὲ δίκαιοι ἀμρότεροι ἐναντίον τοῦ Θεοῦ, πορευόμενοι ἐν πάσαις ταῖς ἐντολαῖς καὶ δικαιομασιν τοῦ Κυρίου ἀμεμπτοι (Lc 1,6).

c) ἐνώπιον αὐτοῦ πάσαις ταῖς ἡμέραις ἡμῶν es otra clara referencia cultural. De hecho ἐνώπιον αὐτοῦ (לפניו) hace pensar en el Templo, y en relación con el servicio del Templo recurre frecuentemente el estribillo πάσαις ταῖς ἡμέραις en los Salmos (23,6; 27,4; 90,14; 128,5), en Isaías 38,20, etc. Por cierto que en todos estos pasajes la expresión πάσαις ταῖς ἡμέραις va acompañada de τῆς ζωῆς como añaden muchos códices en Lc 1,75.

* * *

Toda la construcción de los vv.73b-75 resulta dura.

Por una parte son evidentes los hebraismos de 73b y 75; pero en cambio la frase del 74, como rectamente observa ZERWICK⁽³²⁾, es “completamente griega e imposible en hebreo”. Es extraño que no hayan llovido los partidarios de considerar este versículo añadidura lucana al original semita.

Los retraductores sudan para imaginar el texto hebreo original que Lucas pudo tener delante.

RESCH⁽³³⁾ considera τοῦ δύναι ἡμῶν (לחל לנו) la conclusión del párrafo anterior: “El juramento que juró... que nos daría”. Los versículos 74 y 75 ya no dependen de lo anterior. Comienzan con un *wau*

(32) MAX. ZERWICK, *Analysis philologica Novi Testamenti* (Romae, P.I.B., 1960²) p. 132.

(33) *Das Kindheitsevangelium*, p. 211.

copulativo que introduce dos verbos en futuro: “Y nos librará de la mano de los enemigos, y le serviremos sin temor”: ויצילו מיד צר ועבד אתו בלי פחד.

ZORELL⁽³⁴⁾ pone en infinitivo como complemento de τοῦ δύναι la liberación de los enemigos; pero coloca en tiempo finito el λατρεύειν de Lc 1,75:

לתת לנו להנצל מיד איבנו
ובלא פחד ועבדהו

DELITZSCH⁽³⁵⁾ antepone la liberación —expresada en infinitivo con ל— al τοῦ δύναι que también en infinitivo con ל rige un tercer infinitivo con ל equivalente a λατρεύειν

להצילו מיד איבנו ולתתנו לעבדו בלי פחד

Como se verá, los tres retraductores colocan muy al final el equivalente a ἀφόβως que en Lc 1,74 encabeza todo lo que sigue a τοῦ δύναι.

TORREY⁽³⁶⁾ piensa, en cambio, que ἀφόσως no puede responder en el original a algo que se relacione con el verbo hebreo correspondiente a λατρεύειν; debe ir unido a τοῦ δύναι. Torrey propone esta re-traduccion:

לתת לנו אל חרדה מיד איבים מצלים
לעבד אותו בתמים וצדק לפניו כל ימינו

⁽³⁴⁾ Einführung..., p. 46.

⁽³⁵⁾ DELITZSCH, *Hebrew New Testament* (London, 1954), p. 102.

⁽³⁶⁾ Charles TORREY, *The translations made from the original aramaic Gospels*, en *Studies in the History of Religion* presented to C. H. Toy (New York, Macmillan, 1912) p. 269-317, concretamente p. 294. H. SAHLIN, *Der Messias und das Gottesvolk* (Uppsala, Alqvist, 1945) 291 retiene prácticamente la misma construcción de Torrey, pero sin considerar בלי como sustantivo (= ἀφοβίαν), sino entendiéndolo יתן en la acepción de “hacer a uno algo”. El texto original sería: לתתנו בלי — Y traducido vendría a decir: para hacernos sin temor libres (liberados, redimidos) de la mano de los enemigos. Y cita en su favor Dt 28,7 cuyo TM: ... יתן יהיה את — traducen los LXX: παραδω... τοὺς ἐχθρούς σου... συντετριμμένους.

Y lo traduce al inglés: "To give us release from fear, rescued from the power of our foes, that we might serve him in holiness, and in righteousness before him, all our days". לא חרדה sería, según Torrey una expresión poética que naturalmente debió crear problemas al traductor.

Pienso que, cuando es sólidamente probable la existencia de un original hebreo, son útiles las retraduccioncs que ayuden a entender mejor el texto griego que poseemos. Pero éste, en principio, debe ser respetado. Cambiar el texto griego llegado a nosotros en aras de una hipotética subjetiva retraducción semita o por arbitrarias exigencias de métrica hebrea, no es de suyo críticamente admisible. Solo cuando el texto griego que poseemos no hiciera sentido aceptable, se podría recurrir —siempre con moderación y razonadamente— a conjeturas de ese tipo.

Creo que en nuestro caso pueden y deben conservarse todos los términos del texto griego. Bastará imaginar, con sus correspondientes hebreos, una construcción paratáctica, y suponer que Lucas —o el que por primera vez lo tradujera al griego— se permitió la libertad perfectamente lícita de convertirla en una frase subordinadamente sintáctica.

Sugiero que el original hebreo presentaba como complemento del לַחַת לָנוּ (τοῦ δυναι) del v. 73 dos infinitivos constructos unidos con *wau*: uno que expresaba la liberación de los enemigos (pudo ser לַהַחֲפֹרֹת) y otro que indicaba la posibilidad de dar culto a Dios en santidad y en justicia. El traductor habría convertido el primero en una oración participial que hace de sujeto del segundo infinitivo. La frase resulta así perfectamente griega y perfectamente fiel al original, puesto que los así liberados son los que pueden dar culto a Dios. El hipérbaton griego se refuerza anteponiendo a la cláusula participial, que

hace de sujeto, el adverbio ἀρρόβως que afecta al segundo infinitivo (לעבדו = λατρεύειν).

Podría haber sido éste el original hebreo:

לחת לנו להתפרות	מיד איבי
לעבדו בתים וצדק	מפחד לפניו כל ימיו

7. — *El cántico a la misión del Bautista (Lc 1,76ss).*

Sin aceptar la tesis de Gunkel, Goguel, Winter, Vielhauer, etc.⁽³⁷⁾ que consideran esta segunda parte del *Benedictus* (vv.76-79) como una pieza de procedencia distinta a la de los versículos anteriores (68-75), es innegable que a partir de ahora el salmista descende de la contemplación de la obra salvífica de Dios en su conjunto al detalle concreto del nacimiento de Juan, en el que aquella comienza a realizarse, y que motiva literariamente la alabanza y acción de gracias del anciano sacerdote. Tenía que responder a la pregunta retórica que se hacían las gentes de la montaña: ¿Qué va a ser este niño? (Lc 1,66). Y lo va a hacer con alusiones inequívocas a la actividad histórica del futuro Bautista⁽³⁸⁾.

No necesito repetir las razones en que fundo mi convencimiento sobre la unidad del cántico. Hago más plenamente las palabras del profesor DAUBE: "As regard the form, the song of Zacharias could easily be one whole. The sudden turning to the child after a lengthy thenksgiving does not indicate a fresh hand. It is a deliberate, artistic device of the time"⁽³⁹⁾.

⁽³⁷⁾ Véase su exposición y rechazo más arriba, pp. 171-176.

⁽³⁸⁾ La peregrina y fantástica hipótesis de Paul HAUPT, *The Child in Luke 1,76*, en "The Monist" (1919) 293-306, que ve en este anónimo παιδίον a Zorobabel, yerno del último Rey de Judá, ajusticiado por Darío Hystaspes el 519 a.C., no ha tenido seguidores.

⁽³⁹⁾ David DAUBE, *The New Testament and Rabbinic Judaism* (1958), p. 201.

El cántico, que hasta aquí se entretenía en describir y bendecir el plan salvífico divino ya en vías de realización, pone ahora en labios del padre del Bautista un encendido apóstrofe al niño que lleva en brazos y una descripción de su quehacer en el momento histórico que se avecina.

El gran problema exegético de estos cuatro versículos (76-79) consiste en distinguir debidamente lo que el autor del *Benedictus* atribuye al Bautista y lo que asigna al futuro Mesías. Como es sabido, hay opiniones para todos los gustos: desde los que piensan, como Vielhauer, que todo es obra de un discípulo del Bautista que consideraba a Juan como el verdadero Mesías, hasta los que piensan que solo el versículo 76 se refiere al Precursor y que el resto apunta abiertamente a Jesús. La mayoría piensa que, por lo menos, los vv. 78 y 79 se refieren al Mesías.

El primer elemento del futuro quehacer del Bautista —indiscutiblemente referido a Juan— es el v. 76 donde se dice a Juan que será llamado profeta del Altísimo y que irá delante del Señor a preparar sus caminos.

Este trazo se sitúa en la línea del anuncio del ángel a Zacarías (Lc 1,17). Entrelaza ambos pasajes la común referencia a Malaquías 3,1.

El ángel en Lc 1,17 anuncia que el futuro hijo de Zacarías *προσελεύσεται ἐνώπιον αὐτοῦ ἐν πνεύματι καὶ δυνάμει Ἡλίου*; y aquí su padre dice de él que *προπορεύσῃ ἐνώπιον Κυρίου ἐτοιμάσαι ὁδοὺς αὐτοῦ*.

La clara referencia del anuncio del ángel a Mal 3,23 (“hé aquí que yo os envío al profeta Elías antes que llegue el Día de Yahvéh”) hace muy probable en Lc 1,76 la alusión a Mal 3,1 donde dice Yahvéh: “Hé aquí que yo envío mi mensajero a allanar el camino delante de mí” (*Ἰδοὺ ἐγὼ ἐξαποστέλλω τὸν*

ἄγγελον μου, καὶ ἐπιβλέψεται ὁδὸν πρὸ προσώπου μου).

En realidad el mensajero prometido en Malaquías 3,1 había de allanar el camino delante del propio Yahvéh. Y a Yahvéh pide que se abra camino aquella voz anónima del poema inicial en el Libro de la Consolación del Deutero-Isaías (Is 40,3): *ἐτοιμάσατε τὴν ὁδὸν Κυρίου*.

Sin embargo, la mención inmediata en Mal 3,1 del “Angel de la Alianza que vosotros deseais” hace pensar en el Mesías, cuyos pasos habría de preceder el mensajero. Sea como fuere, la primitiva tradición cristiana identifica a Juan con el mensajero precursor de Cristo, tanto al aplicarle el pasaje de Isaías (Mt 3,3; Mc 1,3; Lc 3,4-6; Jn 1,23), como al poner en labios de Jesús refiriéndose al Bautista el texto de Mal 3,1: “Este es aquel de quien está escrito: Hé aquí que yo envío mi mensajero delante de tí, que preparará tu camino ante tí” (*Ἴδου ἀποστέλλω τὸν ἄγγελον μου πρὸ προσώπου σου, ὃς κατασκευάσει τὴν ὁδὸν σου ἐμπροσθέν σου* (Mt 11,10; Lc 7,27)). La curiosa sustitución del sufijo pronominal de primera persona del TM y de los LXX en Mal 3,1 por el de segunda persona en los Evangelios delata la intención de sustituir a Yahvéh por Cristo y al mensajero de aquel por el de éste⁽⁴⁰⁾.

Eco de esta identificación de Juan con el mensajero anunciado en Mal 3,1, y testimonio evidente de que la primitiva comunidad cristiana vió en el Bautista al precursor de Cristo, es el pasaje del discurso de Pablo en Antioquía de Pisidia que más arriba he citado por sus abundantes concomitancias con el

(40) Mc 1,2 en la curiosa amalgama que hace —bajo el nombre de Isaías— de Mal 3,1 e Is 40,3, cita el texto de Malaquías reteniendo la primera persona en el primer estico: *τὸν ἄγγελόν μου πρὸ προσώπου σου*.

Benedictus: “De la descendencia de éste (David), según la promesa, Dios ha hecho salir para Israel un Salvador, Jesús, predicando Juan antes de su salida un bautismo de penitencia a todo el pueblo de Israel” (*Hechos* 13,23-24).

Falta en el *Benedictus* la referencia a Elías que Lc 1,17 había puesto en boca del ángel hablando con Zacarías. Pero queda muy claro en este versículo 76 que Juan “será (llamado) *Profeta* del Altísimo”. También este trazo de la figura del Bautista recurre explícitamente en la imagen del Precursor que dibuja la traducción cristiana primitiva. El comienzo de la actividad pública de Juan lo presenta como un *profeta clásico*. La palabra de Dios viene sobre él (Lc 3,2). La descripción de su indumentaria en Mt 3,4 y Mc 1,6 recuerda la forma de vestir de Elías (4 Re 1,8) y el distintivo de los profetas según Zac 13,4. El propio Jesús, en el pasaje donde le aplica el texto de Malaquías 3,1 (Mt 11,9-14; Lc 7,26-28), afirma expresamente que Juan es *profeta y más que profeta* (Mt 11,9; Lc 7,26). Y porque las gentes lo tienen por profeta, no se atreven los fariseos a decir que su bautismo es de los hombres (Mt 21,26; Mc 11,32; Lc 20,6), y lo respeta Herodes (Mt 14,5).

Pienso que no se debe conceder importancia especial al silencio de Lc 1,76 sobre la relación de Juan con el profeta Elías. Esta identificación, anunciada por el ángel a Zacarías (Lc 1,17), reaparece en boca de Jesús en Mt 17,10-13; Mc 9,11-13; y en Mt 11,14. El silencio de Lucas en sus pasajes paralelos (Lc 9,28-36; y 7,26-28) puede ser debido a que escribía para paganos desconocedores de la complicada escatología apocalíptica de los judíos. No se me alcanza porqué el autor del *Benedictus* pasa por alto en este lugar la referencia de Juan a Elías que poco antes había consignado el relato en prosa. En todo caso, no tenía necesidad alguna de repetir este detalle. Y no sería legí-

timo intentar deducir de este silencio ninguna conclusión sobre la paternidad del himno.

La doble condición de Precursor y Profeta tiene por finalidad en el hijo de Zacarías “preparar los caminos del Señor”. La presencia aquí de la frase *ἐτοιμάσαι ὁδούς αὐτοῦ* responde a la constante sinóptica que aplica al Bautista idéntica expresión tomada de Isaías 40,3 (Mt 3,3; Mc 1,3; Lc 3,4): *ἐτοιμάσατε τὴν ὁδὸν Κυρίου*. Ciertamente que el mismo pensamiento de *preparar el camino* recurre en Mal 3,1; pero el verbo es distinto⁽⁴¹⁾:

GERTNER hace notar⁽⁴²⁾ la asonancia entre *לפניו* y el verbo *פנה* que en Piel significa preparar. Este juego de asonancias existía ya en Mal 3,1: *ופנה דרך לפניו*

La retraducción al hebreo de Lc 1,76 es relativamente fácil.

RESCH y DELITZSCH traducen:

ואתה הילד נביא עליין תקרא
כי לפני יהוה תלך לפנות את דרכיו

Y con ligeras variantes, ZORELL (הנער en lugar de הילד y יקרא en lugar de תקרא).

8. — El futuro Mesías (Lc 1,77-79).

La referencia a Juan del versículo 77 (*τοῦ δυναι γυνῶσω σωτηρίας τῷ λαῷ αὐτοῦ ἐν ἀφέσει ἁμαρτιῶν αὐτῶν*) es muy problemática.

Gramaticalmente volvemos a encontrarnos en esta segunda parte con la abundancia de infinitivos (unos sin artículo y otros con él) con que habíamos tropezado en la primera: ahora *ἐτοιμάσαι* (v.76c) y

(41) Curiosamente siempre que en los Evangelios se cita Mal 3,1 se emplea *κατασκευάζω* (Mc 1,2; Mat 11,10; Lc 7,27) que no emplean los LXX en ninguno de los dos pasajes.

(42) M. GERTNER, *Midrashim in the New Testament*, en JSS 7 (1962) 267-292.

τοῦ δύναι (77a), y poco después ἐπιφᾶναι (79a) y τοῦ κατευθύναι (79c).

De suyo, el τοῦ δύναι del comienzo del v.77 podría ser epexegetico de ἐτοιμάσαι como lo era en el 73b del ὁρκον ὃν ὤμοσεν πρὸς Ἀβραάμ. Indicaría que la preparación de los caminos del Señor habría de consistir en dar al pueblo conocimiento o experiencia de la salvación mediante la purificación de los pecados (¿quizá a través del bautismo de penitencia?).

El problema está en que Juan no perdonaba los pecados. Su bautismo era solo de agua, mientras que el de Jesús sería en Espíritu Santo y fuego (Mt 3,11; Mc 1,8; Lc 3,16; cfr. Juan 1,26; Hechos 1,5; 19,4). ¿Es el mismo el sujeto de ἐτοιμάσαι que el de τοῦ δύναι?

VAN KASTEREN⁽⁴³⁾ sostiene que el τοῦ δύναι no va en aposición con ἐτοιμάσαι cuyo sujeto es Juan, sino que va regido de él y tiene como sujeto implícito a Jesús Mesías. Aduce en confirmación de su tesis el pasaje de Hechos 26,18 donde se expresa la finalidad de la vocación de Pablo con tres infinitivos (uno sin artículo y otros dos con él), cuyos sujetos son distintos. El Apóstol ha sido llamado para *abrir* (para que abra Pablo - ἀνοῖξαι) los ojos de los gentiles, y para *convertir* (para que se conviertan ellos - τοῦ ἐπιστρέψαι) de las tinieblas a la luz y para *recibir* (para que reciban ellos - τοῦ λαβεῖν) la remisión.

Por otra parte, la primitiva tradición cristiana es muy explícita en conceder a Cristo la exclusiva como fuente, mediante el Espíritu, de la remisión de los pecados. Conocido es el pasaje en que San Pedro ante el Sanhedrín proclama que Jesús ha sido constituido ἀρχηγὸν καὶ σωτήρα... τοῦ δύναι μετάνοιαν τῷ Ἰσραὴλ καὶ ἄφεσιν ἁμαρτιῶν. Y Mt 1,21 afirma: "El es

(43) VAN KASTEREN, *Analecta exegetica*, en RB 3 (1894) 52-70, concretamente pp. 54-56.

quien salvará a su pueblo de sus pecados”. Cristo es el único en cuyo nombre se perdonan los pecados (*Hechos* 5,31; 10,43; 26,18; *Lc* 24,47; 1 *Joh* 2,12), porque solo El consiguió ese perdón mediante su sangre (*Mt* 26,28; *Ef* 1,2; *Col* 1,14; 1 *Joh* 1,7) y lo confiere con su Bautismo (*Hechos* 2,38). Es el único Salvador (*Hechos* 4,12).

Solo si se entiende el versículo de un anuncio precursor de la salvación que va a consistir en el perdón de los pecados, puede atribuirse su contenido al Bautista. Pero es poco probable. Ciertamente el versículo siguiente hace entrar en escena al futuro Mesías. Y lo más probable es que se refiera a él ya el versículo 77, que es efecto del 78.

Pienso que la misión de Juan termina con la preparación del camino a Cristo. El Bautista habrá de preparar la manifestación pública de Cristo, para que El conceda a su pueblo la experiencia de la salvación mediante el perdón de los pecados.

La frase *ἐν ἀφέσει ἁμαρτιῶν* no recurre en los LXX. En el N.T. aparece 12 veces fuera de nuestro lugar, y en todas ellas se refiere, como a sujeto que la causa, a Cristo. Solo *Mc* 1,4 y *Lc* 3,3 dicen que Juan predicaba un bautismo de penitencia *εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν*.

La relación entre *γνῶσιν σωτηρίας* y *ἄφεσις ἁμαρτιῶν* habría que buscarla en *Jer* 31,34, que, hablando de los tiempos mesiánicos, dice: “Ya no tendrán que adoctrinar más el uno a su prójimo y el otro a su hermano, diciendo ¡Conoced a Yahvéh!, pues todos ellos me conocerán del más chico al más grande —oráculo de Yahvéh— cuando perdone su culpa y de su pecado no vuelva a acordarme”.

En el Nuevo Testamento se considera a menudo la remisión de los pecados como la gran noticia indicadora de que ha venido el Salvador. Hemos oído a San Pedro identificar al Salvador esperado con ese Jesús

exaltado a la derecha del Padre *para conceder la remisión de los pecados* (Hechos 5,31). A la muchedumbre que el día de Pentecostés, tras oírle afirmar que Jesús era el Mesías esperado, le pregunta qué deben hacer, pero responde que se bauticen en su nombre *para la remisión de sus pecados* (Hechos 2,38). De igual manera Pablo, en su discurso de Antioquía de Pisidia, tras afirmar que Jesús es el Salvador descendiente de David (Hechos 13,23), concluye: "Sabed, pues, hermanos (γνωστὸν ἔστω ὑμῖν) que por medio de él se os anuncia la remisión de los pecados (ἀφεσις ἁμαρτιῶν) y que de todas aquellas cosas de las cuales no pudisteis ser justificados por la ley de Moisés, es justificado por él todo el que cree" (v.38s).

La retraducción hebrea del v.77 tampoco debería tener problemas, y de hecho la mayoría traducen:

לחת דעת ישועה לעמו

בסליחת הטאתיהם

(Así Resch, Zorell, Aytoun, Delitzsch).

GERTNER sospecha que el autor del midrás encubierto de Num 6.24s. empleó aquí, en vez de נחן, el verbo חן en el sentido de *conceder* misericordiosamente y teniendo por sujeto a Dios⁽⁴⁴⁾.

* * *

De lo dicho se desprende qué fuerza se deba conceder a los argumentos de BENOIT y BROWN⁽⁴⁵⁾ que consideran Lc 1,76-77 añadidura lucana al himno hebreo original en base a su concordancia con el precedente relato en prosa y a su coincidencia con la imagen que del Bautista nos ofrece la tradición sinóptica. La concordancia con el relato en prosa solo demostra-

(44) M. GERTNER, *art. cit.*

(45) Véase más arriba, pp. 168-170.

ría que es uno mismo el autor del relato y del *Benedictus*. La coincidencia con la imagen que del Bautista nos ofrecen los otros libros del Nuevo Testamento —no solamente Lucas, sino los tres sinópticos, el Cuarto Evangelista y el Apóstol San Pablo— de ninguna manera exige que el autor de esos versículos sea San Lucas; aunque es señal evidente de su origen cristiano, contra la hipótesis de procedencia baptista sostenida por VIELHAUER⁽⁴⁶⁾.

9. — ¿Quién es “ἀνατολή ἐξ ὕψους”.

La inteligencia del versículo 78 depende en gran parte del significado que deba darse a ἀνατολή.

Por de pronto el versículo entero va colgado del anterior. La salvación que, sin duda, consiste (o se manifiesta) en el perdón de los pecados (v.77), es efecto de las entrañas misericordiosas de nuestro Dios, por causa de las cuales nos visitará ἀνατολή ἐξ ὕψους (v.78). Tal es el sentido que sugiere y, en cierta manera, impone la preposición διὰ con acusativo (= a causa de, debido a...). Se podría preguntar qué es lo que se debe a las entrañas misericordiosas de nuestro Dios: si el conocimiento de la salvación, o el perdón de los pecados, o ambas cosas a la vez, o —lo que considero más probable— la salvación mesiánica prometida y ya cumplida según la primera parte del *Benedictus*; salvación que allí era liberación de los enemigos y ahora se concreta en perdón de los pecados.

Los retraductores al hebreo, que prácticamente coinciden en el resto de la frase (רחמי חסד אלהיו), suelen suponer para διὰ un simple ב (Resch, Delitzsch, Torrey, Aytoun) o בעביר (Zorell, sin duda por razones métricas).

(46) Cfr. supra, p. 173.

La dificultad mayor estriba en el segundo hemistiquio: ἐν οἷς ἐπισκέψεται (ἐπεσκέψατο) ἡμᾶς ἀνατολή ἐξ ὕψους.

La construcción relativa es suprimida sin más por ΑΥΤΟΥΝ, que supone además un cambio de orden de ambos hemistiquios: Nos ha visitado el Oriente de lo alto por las entrañas misericordiosas de nuestro Dios⁽⁴⁷⁾. JONES piensa también que Lc 1,78b debía ser en hebreo una construcción parasintáctica y no subordinada, cuya traducción sería: “Y nos ha visitado...”⁽⁴⁸⁾.

No veo razón alguna válida para suprimir la construcción relativa, que fluye normalmente en griego, y que, además, es perfectamente hebrea (אשר... בהם como retraducen aquí Resch y Delitzsch; o אשר... במם como prefiere Zorell; o באשר como escribe Isaías 47,12). En cambio, resultaría ininteligible, o al menos incongruente, en caso de proposiciones parasintácticas, el paso de los infinitivos anteriores (ἐτοιμάσαι τοῦ δύναι) al tiempo finitio (ἐπισκέψεται o ἐπεσκέψατο), que en la construcción relativa es perfectamente lógico.

El problema crítico de la variante textual (ἐπισκέψεται o bien ἐπεσκέψατο) es de extraordinaria importancia en función del sujeto ἀνατολή. Ni la autoridad de los códices —muy considerable para ambas lecciones— ni la aplicación de las clásicas reglas de crítica textual —lectura más difícil o lección armonizante — dirimen la cuestión con suficiente certeza.

(47) R. A. ΑΥΤΟΥΝ, *The ten lucan Hymns of the Nativity in their original language*, en JTS 18 (1917) 274-288. La referencia en p. 283, nota 3. Tanto si se retiene el orden actual de los hemistiquios, como si se altera, Aytoun comienza el versículo con un ש (אשר) cuyo sentido no se me alcanza.

(48) D. R. JONES, *The Background and Character of the lucan Psalms*, en JTS 19 (1968) 19-50 (concretamente p. 38).

Solamente la naturaleza del sujeto *ἀνατολή* podría excluir una de las dos lecturas. En la hipótesis de que se trate del Mesías futuro, no parece que pueda hablarse de su visitación en aoristo, a menos que el autor tardío del himno hubiera equivocado la perspectiva cronológica haciendo hablar a Zacarías en términos temporales propios de la comunidad postpascual.

Así, pues, los que piensan que *ἀνατολή* designa al Mesías próximo a llegar, eligen necesariamente la lección de futuro. Quienes, por el contrario, sostienen que se habla del propio Yahvéh, prefieren el aoristo.

A primera vista sorprende el título de *ἀνατολή* para designar al que nos visita de lo alto⁽⁴⁹⁾.

Piensa WINTER⁽⁵⁰⁾ que *ἀνατολή* no puede ser otro que el propio Yahvéh, ya que de solo Yahvéh se dice en la Biblia que visite a su pueblo con alcance salvífico. Yahvéh, pues, lo visitará mediante la actuación de Juan Bautista, como se dice en Lc 7,16 que "lo ha visitado" mediante la actuación portentosa de Jesús al resucitar al hijo de la viuda de Naim. Pero en contra de esta afirmación tan rotunda de Winter hay que decir que *ἀνατολή* en la Biblia nunca designa a Yahvéh.

Los únicos pasajes del A.T. donde *ἀνατολή* es persona (Jer 23,5; Zac 3,8; 6,12) traduce el hebreo

(49) En griego clásico significa: la salida del sol, el lugar por donde sale (Oriente) o el momento de salir (Aurora), el comienzo de un río, el nacimiento de los dientes. BAILLY, *Dictionnaire grec-français* (Paris, Hachette, sin año) recoge, como III acepción, la de *rameau, branche, rejeton* que solo aparece en la Biblia: Zac 3,8; 6,12; Jer 23,5. Fray Luis de LEÓN, *Los nombres de Cristo* (Obras completas, BAC, 1944, pp. 405-420) dedica un capítulo a este nombre que traduce por *Pimpollo*.

(50) Paul WINTER, *Two notes on Luke I-II with regard to the theory of "imitation hebraisms"*, en "Studia Theologica" 7 (1953) 158-165.

נַמְצַּ ו designa un siervo de Dios, descendiente de David y Rey como él:

En Jer 23,5 se dice: “Mirad que vienen días —oráculo del Señor— en que *suscitaré a David un German justo* (ἀνατολήν δικαίαν = נַמְצַּ נַמְצַּ) y reinará como rey prudente...”. Casi lugar paralelo a este puede considerarse Jer 33,14s que en hebreo coincide plenamente (en los LXX, Jer 40, faltan los vv.14-26): “Mirad que vienen días —oráculo de Yahvéh— en que confirmaré la buena palabra que dije a la casa de David y a la casa de Judá: En aquellos días y en aquella sazón *haré brotar para David un German justo* (נַמְצַּ נַמְצַּ) y practicará el derecho y la justicia en la tierra”.

Zac 3,8 suena así: “He aquí que voy a traer a mi siervo German (ἀνατολή = נַמְצַּ) ...y quitaré la culpa de esta tierra en un sólo día”.

Y de la misma manera Zac 6,12: “Hé aquí un hombre, cuyo nombre es German (ἀνατολή = נַמְצַּ), y debajo de él habrá germinación. El edificará el Templo de Yahvéh; él llevará las insignias reales, se sentará y dominará en su trono”.

El común denominador de estos pasajes es la condición de *descendiente de David* asignada al personaje llamado ἀνατολή con probable referencia al Mesías en los dos textos de Jeremías así como en Zac 3,8, y con posible alusión a Zorobabel en Zac 6,12. El *Targum* de los Profetas sustituye en estos cuatro pasajes נַמְצַּ por *Mesías*⁽⁵¹⁾. Ἀνατολή sería, por tanto, un término empleado por los judíos de habla griega para indicar al esperado Rey Mesías, descendiente de David.

Ἐξ ὑψους es un determinativo local que a primera vista podría parecer innecesario, pues tratándose de una visita divina necesariamente había de proceder de

(51) Dice el *Targum* a Jer 23,5 y 33,15: “Y suscitaré a David un *Mesías de justicia*”. Y a Zac 3,8: “Voy a traer a mi

lo alto. Si, como parece, el que visita es el Mesías, afirmar que lo hace desde las alturas puede tener profunda intención teológica⁽⁵²⁾.

En todo caso, Lc 1,78b se presenta como una repetición de Lc 1,69. Allí se nos decía que Dios *ha visitado* a su pueblo *suscitando en la casa de David* un cuerno de salvación; aquí se nos dice que *nos visitará*, enviado de lo alto, un *Germen* (= *descendiente davídico*).

Se podría discutir si el ἀνατολή de los mencionados pasajes del A.T. es el futuro Mesías —como piensa el Targum— o algún descendiente histórico del Rey David con alguna importante misión en su tiempo, v.g. Zorobabel. Pero no cabe duda que en Lc 1,78b este ἀνατολή (Germen, Descendiente de David) es para el autor del cántico el Mesías esperado, y de ninguna manera Juan cuya ascendencia levítica es evidente.

Estoy de acuerdo con Winter en que bíblicamente es siempre Yahvéh el sujeto de esas visitas salvíficas expresadas con el verbo ἐπισκέπτομαι. Pero la casi certeza de ser el Mesías davídico el designado por ἀνατολή en nuestro pasaje, nos obliga a pensar que es el Mesías quien nos visita. ¿Será mucho suponer que el autor del *Benedictus* considera verdadero Dios

siervo, el Mesías, y se revelará". Y en Zac 6,12: "He aquí un hombre. el Mesías es su nombre está para revelarse".

(52) La idea de que el Mesías vendrá de lo alto parece insinuada en *Neophyti I* cuando a propósito de Ex 12,42 habla de las *Cuatro Noches*: "La cuarta noche: Cuando llegue el mundo a su fin para ser redimido. Los yugos de hierro serán quebrados y la generación malvada será aniquilada, y Moisés subirá de en medio del desierto (y el Rey Mesías de lo alto = ומלכא משחא מן גו רומא) Alejandro DIEZ MACHO, *Neophyti I*. Tomo II: *Exodo* [Madrid-Barcelona, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1970] p. 78). Advierte Diez Macho, en nota 9, que la frase puede indicar que el Mesías viene de lo alto (conforme a Dn 7) o que viene de Roma, según la creencia judía (Sanh 98a).

al Mesías? Atribuir esa convicción a Zacarías puede parecer excesivo; pero no que la tuviera y expresara el autor judío cristiano del himno.

Queda todavía por explicar la relación de este título ἀνατολή con los efectos de su visita expresados en el v.79: ἐπιφάναι - τοῦ κατευθῦναι.

Opina JACOBY⁽⁵³⁾ que ἀνατολή en Zac 3,8; 6,12 responde al hebreo נצח con sentido mesiánico de *fuerza*; pero que el autor de Lc 1,78b lo habría entendido de *estrella que ilumina* como el rey descendiente de Judá anunciado por Balaam (Num 24,17), o como el *sol de justicia* del mismo Mal 3,20.

DALMAN⁽⁵⁴⁾ niega cualquier relación de nuestra frase en Lucas con los pasajes del A.T. donde ἀνατολή traduce el hebreo נצח. Como quiera que נצח excluye toda referencia a la luz de la cual se habla a continuación (v.79), la secuencia de las ideas exige que reten-gamos como original el texto griego (ἀνατολή) de Lc 1,78. Implícitamente parece suponer que el ἐπι-φάναι de Lc 1,79a es explicitación del significado de ἀνατολή entendido como *lucero* o *resplandor*. Tal vez comparten esta misma manera de ver los retraduc-tores que, en lugar de נצח, imaginan debajo de ἀνα-τολή un הנה (esplendor) como hacen Resch y Delitzsch, o un זרה (salida del sol) como prefiere Zorell. Esto mismo demuestra indirectamente, contra Dalman, que puede sin esfuerzo reconstruirse un texto hebreo original para Lc 1,78b que relacione con él la ilumina-ción que en el versículo siguiente parece atribuirse al enigmático sujeto de nuestro pasaje.

WINTER que, como hemos visto, piensa que se trata de Yahvéh, sostiene contra Dalman que nuestro ver-

(53) Adolf JACOBY, Ἀνατολή ἐξ ὕψους, en ZNW 20 (1921) 205-214.

(54) DALMAN, *Die Worte Jesu* (Leipzig, Hinrichs, 1898).

sículo se escribió originalmente en hebreo, aunque no aventura su reconstrucción⁽⁵⁵⁾.

Pienso que esta polémica es inútil y carece de base.

Y la razón es que ἐπιφᾶναι no significa iluminar, sino mostrarse, manifestarse, *revelarse*⁽⁵⁶⁾: El Mesías nos visitará *revelándose* a los que yacen en tinieblas y sombra de muerte... Los pasajes del *Targum*, que interpretan del Mesías los textos de Zac 3,8 y 6,12 donde se habla de ἀνατολή = צמח, añaden sorprendentemente que el Mesías *se revelará*⁽⁵⁷⁾. El autor judío-cristiano del *Benedictus* conocía esta lectura targúmica y relacionó con צמח (= Mesías) un posible לגלות = ἐπιφᾶναι: revelarse.

No hay por qué descubrir bajo ἐπιφᾶναι la idea de *iluminar* que la Vulgata pudo deducir de la alusión siguiente a Isaías 9,1.

Con todo, aun suponiendo que ἐπιφᾶναι tradujera un להאיר, es compatible la secuencia de ideas del v.79 con un צמח en el 78. El Descendiente davídico (= al צמח de nuestro caso) es presentado frecuentemente bajo la imagen de una lámpara (נר או ניר) que no faltará nunca a David (cfr. 3 Re 11,36; 15,4; 4 Re 8,19...). Especialmente significativo es a este respecto el salmo 132,17 que presenta en paralelismo el *cuerno* y la *lámpara* que Dios hará germinar para David:

El TM:

Los LXX:

שם אצמיח קרן לדוד
ערכתי נר למשיחי

ἐκεῖ ἐξανατελῶ κέρας τῷ Δαυιδ
ἡτοιμάσα λύχνον τῷ χριστῷ μου

(55) P. WINTER, *Two notes on Luke III with regard to the theory of "imitation hebraisms"*, en "Studia Theologica" 7 (1953) 158-165.

(56) Véase BAILLY, *Dictionnaire grec-français* (Paris, Hachette, sin año) que *sub voce* advierte del uso de ἐπιφᾶναι como intransitivo en apariencia sobreentendiendo un εἶναι, y cita POL 5,6,6 y Lc 1,79.

(57) Véase más arriba, nota 51.

Y vengamos ya al análisis del último versículo de nuestro cántico.

ἐπιφᾶναι y τοῦ κατενθῆναι corresponden a dos infinitivos constructos hebreos que explicitan el ἐπισκέπεται de Lc 1,78b como ποιῆσαι y τοῦ δῦναι explicitaban el ἐπεσκέψατο de 1,68b. Habría que traducir: “Nos visitará el Germen de lo alto revelándose a los que yacen en tinieblas y sombra de muerte y dirigiendo rectamente nuestros pasos hacia el camino de la paz”. A su vez, la retraducción al hebreo, dada la abundancia de reminiscencias viejotestamentarias que contiene, tampoco entraña dificultad alguna:

להאיר לישיבי חשך וצלמות
ולהבין את רגלינו אל דרך השלום

Así traducen Delitzsch y Aytoun. Solo para κατενθῆναι postula Zorell לישר y Resch לבשר

El carácter mesiánico de esta visita no podía ser dudoso para los conocedores de la catequesis mateana que aplica a la aparición pública de Jesús en Cafarnaüm el pasaje de Isaías 8,23-9,1. Con la manifestación de Jesús en estas tierras de Zabulón y Neftalí se cumplió —según el primer evangelista— aquello de que ὁ λαὸς ὁ καθήμενος ἐν σκοτει φῶς εἶδεν μέγα, τοῖς καθημένοις ἐν χώρᾳ καὶ σκιά θανάτου φῶς ἀνέτειλεν αὐτοῖς. Por cierto que tanto Mt 4,16 como Lucas aquí (1,79) emplean καθημένοι en lugar del κατοικοῦντες que emplearon los LXX al traducir el יְשָׁבִי de Is 9,1b. Quizá era frase hecha en griego la que el Salmo 107,10 empleaba (καθημένοι ἐν σκοτει καὶ σκιά θανάτου) para traducir יְשָׁבִי חשך וצלמות Este paralelo del salmo es verbalmente más cercano a Lc 1,79a que el de Is 9,1; pero el contexto —mesiánico en Isaías y alusivo a la cautividad egipcia en el salmo— hace mucho más probable la referencia al primero por parte del autor del *Benedictus*.

La primitiva tradición cristiana atribuye a Jesús esta misión de iluminar. Ya hemos visto a Mt 4,16 relacionar su actuación con aquella *φῶς μέγα* que ven los hombres porque *φῶς ἀνέτειλεν αὐτοῖς*.

El Cuarto Evangelio afirma solemnemente que el Verbo hecho carne, del que Juan dió testimonio, era *τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν ὃ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον* (Jn 1,9). Esta luz vino al mundo: *τὸ φῶς ἐλήλυθεν εἰς τὸν κόσμον* (Jn 3,19). Por eso Cristo en persona dice: *ἐγὼ εἰμι τὸ φῶς τοῦ κόσμου· ὁ ἀκολουθῶν μοι οὐ μὴ περιπατήσῃ ἐν σκοτίᾳ* (Jn 8,12). Y en otro lugar: *Ἐγὼ φῶς εἰς τὸν κόσμον ἐλήλυθα ἵνα πᾶς ὁ πιστεύων εἰς ἐμὲ ἐν τῇ σκοτίᾳ μὴ μείνῃ* (Jn 12,46). Y cuando cura al ciego de nacimiento, afirma: *ὅταν ἐν τῷ κόσμῳ ᾶ, φῶς εἰμι τοῦ κόσμου* (Jn 9,5).

En el propio Evangelio de la Infancia de Lucas oiremos al anciano Simeón aplicar a Jesús Niño recién nacido las palabras de Isaías que presentan repetidamente al futuro Mesías como luz del mundo (Lc 2,32; cfr. Is 42,6; 46,13; 49,6...).

Cierto que los discípulos de Jesús están también llamados a ser luz del mundo (Mt 5,14); pero se trata solo de la ejemplaridad de su conducta.

Cierto que Juan Bautista era —según el propio Jesús en Jn 5,35— *ὁ λύχνος...φαίνων* y los fariseos se alegraron una hora *ἐν τῷ φωτὶ αὐτοῦ*; pero su misión era dar testimonio de la luz verdadera, que no era él, sino Jesús: *οὐκ ἦν ἐκεῖνος τὸ φῶς, ἀλλ' ἵνα μαρτυρήσῃ περὶ τοῦ φωτός. Ἦν τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν, ὃ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον* (Jn 1,8-9). No era misión del Bautista iluminar a las gentes, sino dar testimonio de que había llegado la verdadera luz que ilumina a todo hombre.

Finalmente *τοῦ κατευθῆναι τοὺς πόδας ἡμῶν εἰς ὁδὸν εἰρήνης* (Lc 1,79b) es otra modalidad de la visita del Mesías íntimamente ligada con su revelación como luz del mundo. Gracias a esa iluminación,

nuestros pies caminarán rectamente por el sendero que lleva a la felicidad (*la paz*, en sentido bíblico).

La relación entre la luz de la revelación divina y el camino recto o comportamiento justo del hombre, está indicada en el salmo 119: "Para mis pies antorcha es tu palabra, luz para mi sendero" (v.105). El pasaje de Is 9,1 que presenta al Mesías como luz que ilumina, lo llama a continuación "Príncipe de la Paz" (Is 9,5-6). Y en el Cuarto Evangelio repetidas veces Jesús relaciona su presencia como luz (la aceptación de su palabra) con la seguridad de *caminar sin tropiezo*, y el rechazo de aquella con el peligro de tropezar (Jn 11,9-10 comparado con Jn 12,35s).

10. — *Pensamiento global del Benedictus.*

El autor, aun a sabiendas de que el cantor de su pieza literaria va a ser el padre del Precursor con ocasión del nacimiento de éste, se muestra dominado por la figura señera del Mesías que ya se acerca al primer plano, y del que Juan ha de ser modestamente el heraldo. Nos parece estar oyendo el eco de aquella humilde confesión del Bautista: "Conviene que El crezca y que yo disminuya" (Jn 3,30).

El cántico se centra en la doble referencia a la intervención salvífica de Dios enviando al Mesías prometido. Ambas partes del himno —la que canta lo que ya se ha realizado con el nacimiento del Precursor (vv.68-75) y la que anuncia lo que inminentemente se va a realizar con la aparición pública de Jesús (vv.76-79)— se mueven en torno a la misma palabra clave —*ἐπισκέπτομαι*— y al concepto bíblico por ella expresado de *visita* o *intervención de Dios en la obra salvífica*, que ahora se concreta ya en la venida del prometido Salvador, Descendiente de David.

El verbo recurre en *aoristo* en la primera parte (v.68b) para indicar que ya ha llegado la *realización*

de la promesa, y en futuro en la segunda (v.78b) donde se contempla la acción de ese Salvador Mesías desde la perspectiva del niño Juan recién nacido, cuya misión habrá de ser prepararle el camino. Por eso se desdobra temporalmente la *visita* de Dios a su pueblo: porque en la mente del autor el Mesías *ya está aquí*, en el seno de María (Lc 1,26-38); pero su verdadera actuación y su aparición a la vista de todos *está por venir*, y habrá de ser precedida por el ministerio de su Precursor.

La venida del Mesías —que es la auténtica visita de Yahvéh a su pueblo, cantada en el *Benedictus*— es considerada en la primer parte como cumplimiento de las promesas hechas a los Padres, y retiene por ello el carácter, colorido y acento que la salvación mesiánica reviste preferentemente en la literatura viejo-testamentaria, si bien se deja entrever la preocupación religioso-cultural de los círculos sacerdotales a los que pertenece Zacarías y, probablemente, el autor literario del himno.

Por el contrario, en la segunda parte, esta misma visita de Yahvéh en la aparición pública del Mesías —que literariamente se coloca en futuro para que resulte verosímil en labios de Zacarías, pero que para el verdadero autor del *Benedictus* era ya historia pasada— es descrita con óptica evidentemente cristiana y por ello con claras referencias a la tradición sinóptica sobre la actividad pública del Bautista y sobre sus relaciones con Jesús. La salvación mesiánica, vista y descrita en términos de liberación de enemigos en la primera parte, se presenta en la segunda como perdón de los pecados.

La unidad del cántico resulta indudable.

Su dimensión mesiánica es clara.

Y su procedencia de un autor judío-cristiano, absolutamente cierta.

CAPÍTULO 7º

EL CANTICO DE LOS ANGELES (Lc 2,14)

INTRODUCCIÓN

La escena del anuncio del nacimiento de Jesús a los pastores, que se inicia con la aparición de un ángel y con el mensaje que les dirige, termina con la intervención de un coro angélico que, como en las tragedias griegas, subraya el contenido de todo el episodio.

La multitud del ejército celestial que acompaña de pronto al mensajero prorrumpe en un cántico breve de once palabras en griego, sin ningún verbo ni artículo. El alcance de este brevísimo himno es extraordinariamente rico, pero solo se deja captar en toda su plenitud tras un paciente y laborioso análisis de cada uno de los términos que lo componen.

Hay a la base un complicado problema de crítica textual que prejuzga su contextura poética. Y el evidente substrato semita con resonancias viejotestamentarias que tiene el cántico obliga a matizar el significado de cada expresión en una línea muy diferente tal vez de la que la simple lectura del texto griego sugeriría.

A. - ANOTACIONES DE CRÍTICA TEXTUAL

El texto griego comúnmente admitido por las ediciones críticas suena así:

Δόξα ἐν ὑψίστοις Θεῷ

καὶ ἐπὶ γῆς εἰρήνη ἐν ἀνθρώποις εὐδοκίας

El problema textual más importante se refiere a la elección entre las dos lecturas de la última palabra: εὐδοκία en nominativo, o bien εὐδοκίας en genitivo.

De menor importancia es la supresión por algunos del ἐν antes de ἀνθρώποις, la sustitución de ese ἐν por un καὶ, o los caprichosos cambios en el orden de las palabras⁽¹⁾.

I. — ¿Εὐδοκία o εὐδοκίας?

Εὐδοκία está representada por los códices griegos LPΔΞ; por las versiones sirias (sinaítica, pesitta, palestinese), cóptica bohairica, etiópicas, armenias y geórgicas; y entre los Padres, por Afraates y todos los griegos posteriores al siglo IV.

Εὐδοκίας, en cambio, tiene a su favor los más antiguos mss. griegos (la primera mano de κ y B; ADW); las versiones latinas, la sahídica y la gótica; y entre los Padres, S. Ireneo y los latinos todos.

Se discute cuál fuera la lectura de Taciano. Merk lo considera favorable a εὐδοκία tanto en su texto arábigo como en el griego del Comentario de S. Efrem.

(1) Se ocupan con detenimiento del problema textual de Lc 2,14: A. MERX, *Die vier kanonischen Evangelien. II. - Die Evangelien des Mk und Lk* (Berlin, Reimer, 1905) p. 198-202; Adolf HARNACK, *Über den Spruch "Ehre sei Gott in der Höhe" und das Wort "Eudokia"*, en "Sitzungsberichte der königlich-preussischen Akademie der Wissenschaften" (1915) 854-875, concretamente p. 855; J. M. LAGRANGE, *Évangile selon Saint Luc* (Paris Gabalda, 1921) p. 76s.; August MERK, *Der Engelsing Lukas 2,14 bei die Syren*, en ZKTh 49 (1925) 625-628; J. JEREMIAS, *Ἀνθρώποι εὐδοκίας (Lk 2,14)*, en ZNW 28 (1929) 13-20, concretamente p. 13s; J. WOBBE, *Des Gloria (Lk 2,14)*, en BZ 22 (1934) 118-152; 224-245; 23 (1935) 358-364, sobre todo en pp. 122-127 y 131-135.

Lo mismo piensan Hort y Harnack. En cambio, Lagrange sostiene que leyó εὐδοκίας al menos según S. Efrem.

San Ireneo, que generalmente es considerado testigo de εὐδοκίας (Merk, Völter, Harnack), pudiera serlo, según Lagrange, de la lección εὐδοκία.

Orígenes comenta el alcance de *bonae voluntatis* en sus obras llegadas a nosotros en latín. Debió leer, por tanto, εὐδοκίας a menos que se trate de añadidura del traductor latino.

De hecho, todas las ediciones críticas, a pesar de las diversas opiniones de sus respectivos autores sobre el valor y la lectura más probable de este a aquel testigo, se deciden por εὐδοκίας. Solo VOGELS⁽²⁾ considera sólidamente probable εὐδοκία por estimar que representa la *lectio difficilior*.

Son también mayoría los autores que defienden la autenticidad del genitivo frente al nominativo⁽³⁾.

(2) H. J. VOGELS, *Novum Testamentum graece* (Düsseldorf, 1920).

(3) Prefieren εὐδοκίας en sus respectivos comentarios: PLUMMER, LOISY, ZAHN, SCHLATTER, HAUCK, BONACCORSI, etc. Y en sus estudios monográficos: R. P. VAN KASTEREN, Ἀνδρωποι εὐδοκίας - *Homines bonae voluntatis* en RB 3 (1894) 58-61; Ad. MERX, *Die Evangelien des Mk und Lk* (Berlin, Reimer, 1905) en p. 201 tras largo estudio (pp. 198-201); J. SICKENBERGER, *Zu Lk 2,14*, en BZ 5 (1907) 402s.; A. HARNACK, *Über den Spruch "Ehre sei Gott in der Höhe" und das Wort "Eudokia"*, en "Sitzungsberichte der königlich-preussischen Akademie der Wissenschaften" (1915) 854-875, concretamente pp. 855-858; Th. VARGHA, *Gloria in altissimis Deo*, en VD 8 (1928) 370-373; J. JEREMIAS, Ἀνδρωποι εὐδοκίας (Lk 2,14), en ZNW 28 (1929) 13-20; GERHARD VON RAD, *Noch einmal Lk 2,14: Ἀνδρωποι εὐδοκίας*, en ZNW 29 (1930) 111-114; J. WOBBE, *Das Gloria (Lk 2,14)* en BZ 22 (1934) 118-152; 224-245; 23 (1935) 358-364; J. SCHRENK, art. εὐδοκεω-εὐδοκία, en KITTEL, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, II (Stuttgart, Kohlhammer, 1935) 736-748; U. HOLZMEISTER, *Pax hominibus bonae voluntatis*, (Lc 2,14), en VD 18 (1938) 353-361; C.-H. HUNZINGER,

Las razones en favor de esta lectura son: la mayor antigüedad de sus testigos; el hecho de representar —en contra de la opinión de Vogels— una *lectio difficilior*; la seguridad de no ser una lección estrictamente *occidental* (puesto que está representada por la versión sahídica) ni purmanete egipciaca (puesto que la tiene la versión gótica y el código D). “C’est donc —como concluye LAGRANGE⁽⁴⁾— la plus ancienne, corrigée en Orient et remplacée par une leçon plus facile”.

No faltan, sin embargo, partidarios de la forma nominativa *eὐδοκία*⁽⁵⁾. Por su parte NIEUWENHUIJ-

Neues Licht auf Lk 2,14: Ἀνθρωποι εὐδοκίας en ZNW 44 (1952) 85-90; *Ein weiterer Beleg zu Lk 2,14: Ἀνθρωποι εὐδοκίας* en ZNW 49 (1958) 129s.; Joseph A. FITZMYER, *Peace upon Earth among Men of his Good Will (Lc 2,14)*, en “TheolStud” 19 (1958) 225-227; F. VATTIONI, *Pax hominibus bonae voluntatis*, en “Rivista Biblica” 7 (1959) 369s.; Reinhard DEICHGRÄBER, *Lc 2,14: Ἀνθρωποι εὐδοκίας*, en ZNW 51 (1960) 132; H. RUSCHE, *Et in terra pax hominibus bonae voluntatis. Erklärung, Deutung und Betrachtung zum Engelchor in Lk 2,14*, en “Bibel und Leben” 2 (1961) 229-234; J. KARAVIDOPULOS, *Ἐν ἀνθρώποις εὐδοκίας* en “Ger-Pal” 50 (1967) 470-475; G. SCHWARZ, *Der Lobgesang der Engel (Lukas 2,14). Emmendation und Rückübersetzung*, en BZ 15 (1971) 260-264.

⁽⁴⁾ J. M. LAGRANGE, *Evangile selon Saint Luc* (Paris, Gabalda, 1921) p. 76.

⁽⁵⁾ Así, entre otros, J. LIGHTFOOT, *Horae Hebraicae et Talmudicae impensae in Ev. S. Lucae* (Cantabriae, 1674) p. 55; F. BORNEMANN, *Scholia in Lucae Evangelium* (Lipsiae, 1830) pp. 19 y 23; F. FIELD, *Otium Norvicense*, III (Oxford, 1881) p. 36ss; WESCOTT - HORT, *The New Testament in original Greek*, II (London, 1896), App. 55; W. PIKE, *The first Christmas Carol. A note on Luke 2,14*, en “Bible Student and Teacher” 6 (1907) 168; Charles TORREY, *The Translations made from the original aramaic Gospels*, en *Studies in the History of Religions* presented to C. H. Toy (New York, Macmillan, 1912) p. 269-317, concretamente p. 294; F. X. ZORELL, *Sprachliche Randnoten zum Neues Testament*, en BZ 9 (1911) p. 162; J. H. ROPES, “Good Will toward Men” (*Lk 2,14*), en Harw-

ZEN piensa que ambas son igualmente probables, pero que no importa mucho, porque el sentido es el mismo⁽⁶⁾.

II. — *Supresión de ἐν antes de ἀνθρώποις.*

Una de las dificultades para entender el segundo hemistiquio de nuestro cántico es el ἐν que antecede a ἀνθρώποις εὐδοκίας y que sugiere entre ἐν ὑψίστοις y ἐν ἀνθρώποις una correspondencia difícil de admitir, puesto que ἐν ὑψίστοις es claramente local, mientras que ἐν ἀνθρώποις parece indicar los destinatarios de la paz que se anuncia. De ahí la tentación para los copistas de suprimir el ἐν. De hecho parece que lo suprimió Taciano, y ciertamente la mayoría de los códices de la Vulgata, muchos testigos de la vetus latina, las versiones sirosinaítica y pesitta, San Ireneo, la traducción latina de San Efrem, y los Padres latinos.

Merx considera auténtica la falta de ἐν en nuestro pasaje, y Harnack se empeña en excluirlo para salvar el paralelismo con el Θεῶ del primer hemistiquio. Pero la abrumadora mayoría numérica y la mayor calidad de los testigos favorables al ἐν, así como el hecho evidente de que constituye la lección más difícil obligan a considerar auténtica su presencia en el texto. La lección contraria es fácilmente explicable. Se comprende la supresión en las versiones latinas, en las que el destinatario se expresa mejor sin preposición alguna, y en las que paralelamente al primer hemis-

TheolRev 10 (1917) 52-56; H. J. VOGELS, *Novum Testamentum graece* (Düsseldorf, 1920); David FLUSSER, *Sanctus und Gloria*, en *Abraham Unser Vater* (Leyden, Brill, 1963) pp. 129-152; E. KLOSTERMANN, *Das Lukas Evangelium* (Tübingen, Möhr, 1975)³, p. 39.

(6) J. A. NIEUWENHUIZEN, en "Vox Theologica" 15 (1943) 49-56.

tiquio (*ἐν ὑψίστοις*) se ha puesto ya un *in* al traducir el *ἐπὶ γῆς* del segundo (*et in terra*). Y se explica también que lo supriman las versiones siríacas y quienes de ellas dependan, puesto que al leer en nominativo *εὐδοκία* y considerar trimembre el cántico, tenían que ver forzosamente en *ἀνθρώποις* los destinatarios en paralelismo con el *Θεῷ* del primer hemistiquio, y sin preposición como aparecía éste.

III. — *Kai en lugar de ἐν antes de ἀνθρώποις.*

Algunos de los testigos que suprimen el *ἐν* antes de *ἀνθρώποις* lo sustituyen por un *καὶ*. Así, probablemente, Taciano y con toda certeza las versiones sirias y coptas. Como quiera que a su vez estos testigos contienen la lectura de *εὐδοκία* en nominativo, construyen con todo ello un tercer miembro del himno, que correspondería a un *καὶ ἀνθρώποις εὐδοκία*.

Se explica la adición arbitraria de este *καὶ* puesto que *εὐδοκία* en nominativo pide forma trimembre para el himno, y había que ligar *εὐδοκία* con *εἰρήνη* como lo está ésta con *δόξα*, mediante una conjunción copulativa. La ausencia, no obstante, del *καὶ* en numerosos testigos de la lección *εὐδοκία* en nominativo demuestra suficientemente que aquel no existía en el original y que es una suplencia interesada por parte de los que lo incluyen.

IV. *Cambios de orden en las palabras.*

Según HARNACK⁽⁷⁾, algunos testigos sirios (sobre todo de la versión siro-sinaítica) leen *εὐδοκία ἀνθρώποις* en paralelismo con *εἰρήνη ἐπὶ γῆς*.

(7) Art. citado en las notas 2 y 3, pp. 855s.

Los mismos testigos —a los que se añaden algunos leccionarios palestinos— cambian también el orden de las palabras en el primer miembro del cántico, y leen δόξα Θεῷ ἐν ὑψίστοις.

El cambio de orden, anteponiendo εἰρήνη a ἐπὶ γῆς aparece igualmente en manuscritos latinos africanos que leen: *Pax super terram hominibus bonae voluntatis*.

Estas variantes carecen de importancia y se explican fácilmente. Se trata seguramente en todos estos casos del mismo afán explicable de comenzar la segunda (o la segunda y tercera) aclamación con nominativo como empezaba la primera.

B. — CUESTIONES DE CRÍTICA LITERARIA.

A los problemas generales planteados por la presencia de cánticos en el conjunto narrativo de Lucas 1-2 (procedencia de este material poético, lengua original del mismo, y presumible labor redaccional del autor definitivo del actual Evangelio), hay que añadir, en el caso del *Gloria*, la peculiar estructura del brevísimo himno que no todos ven de igual manera, y las dificultades provenientes de una construcción gramatical extremadamente concisa, sin artículos, verbos, ni pronombres.

Trataremos de plantear y resolver estos problemas siguiendo en lo posible un orden lógico.

I. — ¿Canto trimembre o bimembre?

Este primer problema de crítica literaria está íntimamente relacionado con los de crítica textual que acabamos de examinar.

Las variantes textuales determinan o son exigidas por la distinta concepción del himno como pieza trimembre o bimembre.

1. — La preferencia por la lección *εὐδοκία* en nominativo lleva consigo la presentación del cántico en *estructura trimembre*, montada sobre los tres nominativos (*δόξα-εἰρήνη-εὐδοκία*) que a veces, como hemos visto, encabezan los respectivos miembros de que se hace constar el himno:

*Δόξα ἐν ὑψίστοις Θεῷ
καὶ ἐπὶ γῆς εἰρήνη
(καὶ) ἐν ἀνθρώποις εὐδοκία.*

El afán de simetría parece haber sido la causa determinante para añadir el *καὶ* al comienzo del tercer miembro, y para suprimir el *ἐν* antes de *ἀνθρώποις*; si bien esta última omisión se mantiene por otros motivos en la presentación dística ofrecida por la Vulgata, por varios códices de la Vetus latina, por los traductores latinos de Ireneo y Orígenes, y por los Padres Latinos en general.

Piensa WOBBE⁽⁸⁾ que el origen de la forma trimembre es litúrgico y anterior en las liturgias orientales a la traducción del Evangelio de Lucas a esas lenguas. Sabido es que cuando un texto entra en la liturgia, permanece invariable y si, como en este caso, reproduce un pasaje bíblico, el uso litúrgico influye poderosamente en la transmisión del texto⁽⁹⁾. Según esto, al uso litúrgico siríaco se debería la forma nominativa de *εὐδοκία* y la estructura trimembre que reflejan los códices bíblicos de aquellas versiones; y de igual manera el uso litúrgico antiquísimo del genitivo

⁽⁸⁾ Joseph WOBBE, *Das Gloria (Lk 2,14)*, en BZ 22 (1934) 118-152; 224-245 23 (1935) 358-364. Se ocupa del tema en las pp. 125ss.

⁽⁹⁾ Cfr. J. SICKENBERGER, *Zu Lk 2,14*, en BZ 5 (1907) 402s.

Los mismos testigos —a los que se añaden algunos leccionarios palestinos— cambian también el orden de las palabras en el primer miembro del cántico, y leen δόξα Θεῷ ἐν ὑψίστοις.

El cambio de orden, anteponiendo εἰρήνη a ἐπὶ γῆς aparece igualmente en manuscritos latinos africanos que leen: *Pax super terram hominibus bonae voluntatis*.

Estas variantes carecen de importancia y se explican fácilmente. Se trata seguramente en todos estos casos del mismo afán explicable de comenzar la segunda (o la segunda y tercera) aclamación con nominativo como empezaba la primera.

B. -- CUESTIONES DE CRÍTICA LITERARIA.

A los problemas generales planteados por la presencia de cánticos en el conjunto narrativo de Lucas 1-2 (procedencia de este material poético, lengua original del mismo, y presumible labor redaccional del autor definitivo del actual Evangelio), hay que añadir, en el caso del *Gloria*, la peculiar estructura del brevísimo himno que no todos ven de igual manera, y las dificultades provenientes de una construcción gramatical extremadamente concisa, sin artículos, verbos, ni pronombres.

Trataremos de plantear y resolver estos problemas siguiendo en lo posible un orden lógico.

I. — ¿Canto trimembre o bimembre?

Este primer problema de crítica literaria está íntimamente relacionado con los de crítica textual que acabamos de examinar.

Las variantes textuales determinan o son exigidas por la distinta concepción del himno como pieza trimembre o bimembre.

1. — La preferencia por la lección *εὐδοκία* en nominativo lleva consigo la presentación del cántico en *estructura trimembre*, montada sobre los tres nominativos (*δόξα-εἰρήνη-εὐδοκία*) que a veces, como hemos visto, encabezan los respectivos miembros de que se hace constar el himno:

*Δόξα ἐν ὑψίστοις Θεῷ
καὶ ἐπὶ γῆς εἰρήνη
(καὶ) ἐν ἀνθρώποις εὐδοκία.*

El afán de simetría parece haber sido la causa determinante para añadir el *καὶ* al comienzo del tercer miembro, y para suprimir el *ἐν* antes de *ἀνθρώποις*; si bien esta última omisión se mantiene por otros motivos en la presentación dística ofrecida por la Vulgata, por varios códices de la Vetus latina, por los traductores latinos de Ireneo y Orígenes, y por los Padres Latinos en general.

Piensa WOBBE⁽⁸⁾ que el origen de la forma trimembre es litúrgico y anterior en las liturgias orientales a la traducción del Evangelio de Lucas a esas lenguas. Sabido es que cuando un texto entra en la liturgia, permanece invariable y si, como en este caso, reproduce un pasaje bíblico, el uso litúrgico influye poderosamente en la transmisión del texto⁽⁹⁾. Según esto, al uso litúrgico siríaco se debería la forma nominativa de *εὐδοκία* y la estructura trimembre que reflejan los códices bíblicos de aquellas versiones; y de igual manera el uso litúrgico antiquísimo del genitivo

⁽⁸⁾ Joseph WOBBE, *Das Gloria (Lk 2,14)*, en BZ 22 (1934) 118-152; 224-245 23 (1935) 358-364. Se ocupa del tema en pp. 125ss.

⁽⁹⁾ Cfr. J. SICKENBERGER, *Zu Lk 2,14*, en BZ 5 (1907) 402s.

en las comunidades de habla latina hubo de influir en el texto de la Vetus y de la Vulgata⁽¹⁰⁾.

Abundaron en siglos pasados, y no faltan en nuestros días, los partidarios de la estructura trimembre del *Gloria*.

Ya en el siglo XVII la defendía LIGHTFOOT, para quien la última frase que forma el tercer estico ἐν ἀνθρώποις εὐδοκία sería el sujeto del cántico, y el resto su predicado: "Benevolentia Dei erga homines est gloria illi in altissimis et pax in terris"⁽¹¹⁾. Le seguían en el siglo pasado BORNEMANN⁽¹²⁾ y FIELD⁽¹³⁾. El primero ofrecía una explicación casi coincidente con la de Lightfoot: "Messias celebrabit in coelis Deum et in terram deducet pacem divinam... quod sit documentum benevolentiae divinae erga homines". Field fundamenta su argumentación principalmente en la lección εὐδοκία que considera indiscutible, porque no se ve cómo puede ser genitivo cualificativo de ἀνθρώποις; porque no existe correspondencia hebrea a la expresión ἀνθρώποις εὐδοκίας, y porque la única explicación plausible del ἐν antes de ἀνθρώποις es que este último término sea el objeto de εὐδοκία dado que el correspondiente verbo hebreo נָצַח se construye con נ (Salmo 147,11).

Con lógica a la inversa, TORREY a principios de siglo consideraba argumento definitivo para la adopción de la forma nominativa, la perfecta simetría

⁽¹⁰⁾ C. BLUME, *Der Engelhymnus Gloria in excelsis Deo*, en "Stimmen aus Maria Laach" 73 (1907) 43-63.

⁽¹¹⁾ J. LIGHTFOOT, *Horae Hebraicae et Talmudicae impensae in Ev. S. Lucae* (Cantabrigiae, 1674) p. 55.

⁽¹²⁾ F. BORNEMANN, *Scholia in Lucae Evangelium* (Lipsiae, 1830) pp. 13 y 23.

⁽¹³⁾ F. FIELD, *Otium Norvicense*, III (Oxford, 1881) p. 36ss.

trimembre de la retraducción al hebreo por él propuesta⁽¹⁴⁾:

כבוד ליהוה במרום
ועל הארץ שלום
באנשים רצון

Por último, recientemente FLUSSER⁽¹⁵⁾ ve en el himno angélico una paráfrasis del *Sanctus* (Isaías 6,3), relacionada con la oración judía *Kaddish*, y que debe construirse en forma tríptica. Reflejaría la tendencia del Targum a explicar el Trisagio en triple línea poética: "Santo en los más altos cielos, donde está la morada de su Presencia; santo en la tierra, la obra de su poder; santo, por edades sin fin".

2. — Normalmente los autores que consideran preferible, por motivos de crítica textual, el genitivo *εὐδοκίας* se inclina, por la *estructura bimembre* del *Gloria*:

Δόξα ἐν ὑψίστοις Θεῷ
καὶ ἐπὶ γῆς εἰρήνῃ ἐν ἀνθρώποις εὐδοκίας.

Curiosamente HARNACK hace pasar al primer estico *καὶ ἐπὶ γῆς* por razones de simetría en cuanto al número de sílabas en griego, que así son 12 y 11, mientras que terminando el primer estico en Θεῷ — como hace la lectura usual — serían respectivamente 8 y 15. Así, pues, él propone:

(14) Charles TORREY, *The Translations made from the original aramaic Gospels*, en *Studies in the History of Religions* presented to C. H. Toy (New York, Macmillan, 1912) p. 269-317, concretamente en la p. 294. Como más adelante veremos, no es menos simétrica la retraducción propuesta por los partidarios de la estructura bimembre.

(15) David FLUSSER, *Sanctus und Gloria*, en *Abraham Unser Vater* (Festschrift Otto Michel) (Leyden, Brill, 1963) 129-152.

Δόξα ἐν ὑψίστοις Θεῷ καὶ ἐπὶ γῆς
εἰρήνη ἐν ἀνθρώποις εὐδοκίας.

Como es sabido, Harnack atribuye directa e inmediatamente a Lucas la composición original de estos dos capítulos en griego⁽¹⁶⁾. Y al no aceptar un documento semita subyacente, es totalmente refractario a los argumentos que pudieran deducirse, para una u otra estructura, de una hipotética retraducción al hebreo o arameo. Pero la poca consistencia de la tesis de Harnack sobre el origen directamente lucano de los himnos contenidos en Lucas 1-2 hace que no se pueda tomar en serio su división esticométrica del *Gloria* fundada en simples motivos de simetría del texto griego.

Joachim JEREMÍAS⁽¹⁷⁾, que cree en un original hebreo empleado por Lucas, retraduce así:

כבוד לאלהים במרומים
ובארץ שלום באנשים (בבני) רצון

Y SCHWARZ⁽¹⁸⁾, que piensa en un original arameo, vierte así:

שכחא ברוצא לאלהא
ושלמא בארצא לאנשא

Tanto en una como en otra versión, la estructura bimembre presenta una perfecta simetría de dos hemistiquios con tres acentos tónicos cada uno.

(16) Artículo citado en la nota 1.

(17) J. JEREMÍAS, *Ἀνθρώποις εὐδοκίας*, en ZNW 28 (1929) 13-20. En forma parecida retraducen Resch, Merx, Sahlin, Wobbe...

(18) Günther SCHWARZ, *Die Lobgesang der Engel (Lukas 2,14). Emmendation und Rückübersetzung*, en BZ 15 (1971) 260-264. Nótese de paso que Schwarz considera *εὐδοκίας* (רעותא en arameo) una añadidura debida a la comprobación de que no todos los hombres hacen suya esa paz que el Mesías les trae.

Hemos visto más arriba que todos los que sostienen la estructura trimembre prefieren la lectura de εὐδοκία en nominativo. Pero no todos los que defienden la forma bimembre del *Gloria* optan por el genitivo εὐδοκίας. Tal es el caso de Klostermann y Zorell.

KLOSTERMANN⁽¹⁹⁾ considera bimembre el cántico y piensa que traduce un original arameo. Pero ante las dificultades del genitivo εὐδοκίας que en buena crítica textual es indudablemente la lección verdadera, recurre para explicarlo a un fallo de traducción: El genitivo se debería a que el traductor leyó ארצותא (7) donde había un ו. El, pues, traduce el segundo miembro de forma distinta a como lo hizo Lucas:

καὶ ἐπὶ γῆς εἰρήνη ἐν ἀνθρώποις καὶ εὐδοκία.

Por su parte ZORELL, aceptando como críticamente más probable la lección εὐδοκία en nominativo, retiene sin embargo la construcción bimembre, porque piensa que este último término griego traduce un רצון hebreo, que sería el equivalente a una especie de *amén* final como respuesta a la doble aclamación precedente⁽²⁰⁾.

3. — No se puede tomar partido en esta discusión por simples razones esticométricas. Una y otra opinión pueden presentar —y de hecho presentan— retraducciones del texto aceptables desde ese punto de vista aparte de que no es obligado que el cántico se

(19) Erich KLOSTERMANN, *Das Lukasevangelium* (Tübingen, Möhr, 1975)³ pág. 39.

(20) Franc. X. ZORELL, *Sprachliche Randnoten zum N. T.*, en BZ 9 (1911) 159-163, concretamente en sus observaciones a Lucas 2,14 en las páginas 161-163. Nos ocuparemos de esta opinión más adelante (p. 260) al tratar de las presuntas añadidas en Lc 2,14.

ajuste a unas determinadas características métricas; podría incluso tratarse de una composición adaptada mediante añadiduras o supresiones que le hubieran cambiado el ritmo.

Hay que partir del texto críticamente establecido y respetarlo escrupulosamente al definir su estructura. Y tal como se presenta —con *εὐδοκίας* en genitivo, sin *καί* pero con *ἐν* antes de *ἀνθρώποις*— todo hace pensar en una construcción dística. Lo exigen así los dos únicos nominativos *δόξα-εἰρήνη* unidos con la única conjunción copulativa *καί*. El sentido es en líneas generales aceptable. Se trata de dos realidades que, en relación con el nacimiento de Jesús, se predicán —no prejuzgo si en forma afirmativa u optativa— de Dios en las alturas y de los hombres sobre la tierra respectivamente. El claro paralelismo conceptual solo aparece ligeramente oscurecido por pequeñas diferencias formales de expresión: al *ἐν ὑψίστοις* del primer hemistiquio responde un *ἐπὶ γῆς* en el segundo, y al simple dativo *Θεῷ* que designa allí el destinatario de la *δόξα* se contrapone aquí, para designar igualmente los destinatarios de la *εἰρήνη* la complicada expresión *ἐν ἀνθρώποις εὐδοκίας*.

Sobre esta expresión volveremos más adelante.

Por el momento bastará con responder a los argumentos con que Field trató de probar que *εὐδοκίας* no va regido de, sino que rige a, *ἐν ἀνθρώποις*. La cita del salmo 147,11 y la correspondiente afirmación de que el verbo *פָּרַח*, que los LXX traducen por *εὐδοκεῖν*, se construye en hebreo con *ב* (equivalente al *ἐν* de *ἐν ἀνθρώποις*) están fuera de lugar: Una cosa es que el verbo se construya así, como es evidente por el lugar citado, y otra muy distinta que eso valga para el régimen del sustantivo: no se presenta ni un solo caso en que así ocurra. La referencia a Prov 14,9 (*εὐδοκία ἀναμεισσει εὐθεῶν*) no prueba nada, porque *ἀναμεισσει* no es el *ב* correspondiente a la expresión

ἐν ἀνθρώποις... sino que traduce un בֵּין (entre o en medio de)⁽²¹⁾.

Contra la estructura trimembre vale el argumento de que solo resulta posible introduciendo una lección (εὐδοκία en nominativo) claramente secundaria en la historia de la transmisión del texto. Aun así, necesita añadir antes de ἐν ἀνθρώποις un καὶ que críticamente no tiene valedores suficientes.

II. — ¿Es el Gloria pieza extraña al contexto?

En general no suelen ocuparse expresamente de este punto los comentaristas, incluso aquellos que se muestran decididos partidarios de asignar procedencia extraña al *Magnificat* y al *Benedictus*.

La brevedad del cántico, por una parte, y la mención, por otra, de la paz mesiánica en la que muchos creen ver una réplica de los cristianos helenistas a la tan cacareada paz augustea, han reducido al mínimo la reacción contra el origen lucano del *Gloria*, reacción que pudo haber sido mayoritaria de haber parado mientes en el carácter marcadamente hebraizante de casi todas sus expresiones.

Solo incidentalmente —por su parecido con la aclamación que el mismo Lucas pone en boca de los jerosolimitanos con motivo de la entrada triunfal de Jesús en Jerusalén el Domingo de Ramos— piensa SPITTA que el *Gloria* no es lucano, sino cita parcial de un himno preexistente⁽²²⁾. Realmente sorprende el parecido entre Lc 2,14 y Lc 19,38 donde las turbas gritan:

(21) La traducción aducida es la de Symmaco. Los LXX traducen muy de otra manera.

(22) Fr. SPITTA, *Die chronologischen Notizen und die Hymnen in Lk 1 und 2*, en ZNW 7 (1906) 281-317, concretamente p. 304s. Lo mismo había defendido más extensamente en *Die älteste Form des Gloria in excelsis*, en "Monatschrift für Gottesdienst und kirchliche Kunst" 10 (1905) 44-51. Así también WELLMANN, *Das Evangelium Lucae*, p. 109.

Ἐν οὐρανῷ εἰρήνη
καὶ δόξα ἐν ὑψίστοις.

Como quiera que esta aclamación es exclusiva de Lucas (cfr. Mt 21,9; Mc 11,9-10; Juan 12,13), piensa Spitta que en uno y otro lugar Lucas recoge fragmentariamente retazos de un himno preexistente, cuyo texto completo reconstruye así⁽²³⁾:

Ἐν οὐρανῷ εἰρήνη
καὶ δόξα ἐν ὑψίστοις
καὶ ἐπὶ γῆς εἰρήνη
ἐν ἀνθρώποις εὐδοκίας.

BROWN hace suya la hipótesis de Spitta y sostiene abiertamente que el *Gloria* es, como el *Magnificat* y el *Benedictus*, una añadidura lucana (“a lucan addition”) y precisamente “at a second stage of Lukan editing”⁽²⁴⁾. Sus argumentos son que el único eco de Lc 2,13-14 en Lc 2,15 es el plural ἄγγελοι que falta en algunos manuscritos, y que los citados versículos 13-14 rompen el ritmo del patrón literario de anuncios de nacimiento.

No son argumentos de mucho peso.

Si al singular que aparece en algunos códices de Lc 2,15 hubiera de concedérsele algún valor, habría que considerar espúreo — y no simple añadidura lucana posterior — el pasaje Lucas 2,13-14. Porque es impensable — y no pensará semejante cosa Brown — que esos manuscritos representen copias del original de una primera edición sin los versículos 13-14.

(23) A. HILGENFELD, *Die Geburts- und Kindheitsgeschichte Jesu* (Lk 1,5-2,52), en ZWTh 44 (1901) 177-235, por estimar original la forma del cántico en Lc 19,38, piensa que debe considerarse añadidura lucana en Lc 2,14 la expresión.

(24) Raymond E. BROWN, *The Birth of the Messiah* (New York, Doubleday, 1977) p. 426.

En cuanto al esquema de anuncio de nacimiento en nuestro caso (Lc 2,9-19) habría mucho que decir. Por de pronto, no es conocido ningún ejemplo bíblico de anuncio de nacimiento *post eventum*: todos los que se conocen y sirven para determinar las características del patrón literario son anuncios *anteriores* al nacimiento. En nuestro caso además faltan elementos fundamentales, como la *objección* del que recibe el anuncio. Realmente no hay más que una aparición angélica con la secuela natural de la turbación por parte de quienes la presencian, y el anuncio de que *ha nacido* —no de que va a nacer— el Mesías. En todo caso, y dado que no hay objeción ni confirmación, el esquema se ha terminado en Lc 2,12 con la oferta del signo. Lo que sigue a partir de los versículos 13-14 hasta el 19 ya no pertenece al esquema.

En consecuencia, y dado que, según reconoce expresamente Brown, el acento isaiano del *Gloria* coincide “with the previous echoes of Isaiah in the surrounding narrative”, no se vé por qué no puede proceder del autor del relato en prosa, que para Brown es el propio Lucas.

Tampoco es nada convincente la hipótesis de Spitta sobre la relación entre el canto de los ángeles en Belén y la aclamación de las turbas el Domingo de Ramos en Jerusalén. Sin negar las semejanzas entre ambos pasajes, son muy notables también las disemejanzas. La más sorprendente es que la paz ἐπι γῆς de Lucas 2,14 se convierte en paz ἐν οὐρανῷ según Lc 19,38. Y en cuanto a δόξα ἐν ὑψίστοις podría ser, como algunos piensan, una traducción lucana del ὡσαννὰ ἐν τοῖς ὑψίστοις de Mt 21,9 y Mc 11,10. La reconstrucción del himno original que ofrece Spitta es totalmente arbitraria y simplemente conjetural.

Por otra parte, todo inclina a pensar que Lc 19,38 es una remniscencia de Lc 2,14. Al menos, la hipó-

tesis de que su lugar original sea la Infancia es tan posible como la contraria. No se puede, por tanto, concluir de Lc 19,38 que el *Gloria* sea una pieza extraña en Lc 2,14.

III. --- *La lengua original del Gloria.*

Hay una especie de convenio tácito entre los autores para admitir, sin necesidad de probarlo, un origen semita al cántico de los ángeles.

Si exceptuamos a Harnack, que también aquí se empeña en considerar la pieza como originalmente lucana y, por tanto, escrita en griego, todos los intérpretes que abordan el estudio del *Gloria* buscan explicación a las anomalías del texto y a las dificultades para su inteligencia en el transfondo semita que se da por supuesto.

Las diferencias están únicamente en la lengua concreta en que se estima compuesto originalmente el himno.

En arameo pensó Gressmann, y más recientemente SCHWARZ⁽²⁵⁾ y KLOSTERMANN⁽²⁶⁾. Ya hemos visto que este último trata de explicar precisamente por un error en el texto aramaico original la presencia del conflictivo término griego *εὐδοκίας* con que acaba el himno.

Pero la inmensa mayoría de los comentaristas suponen un texto *hebreo* subyacente: Aicher, Deichgräber, Fitzmyer, Flusser, Hunzinger, J. Jeremías, Merx, Montgomery, von Rad, Sahlin, Torrey, Vattioni, Vogt, Wobbe, Zorell...

La evidencia del color semítico en la construcción sin verbos ni artículos, y la extraña expresión *ἐν*

(25) G. SCHWARZ, *Der Lobgesang der Engel (Lukas 2,14). Emmendation und Rückübersetzung*, en BZ 15 (1971) 260-264.

(26) Erich KLOSTERMANN, *Das Lukas Evangelium* (Tübingen, Möhr, 1975)³ pág. 39.

ἀνθρώποις εὐδοκίας críticamente indudable y solo como versión del hebreo justificable, eximen a los comentaristas de presentar las razones a favor de sus respectivas tesis en este punto. La elección del arameo o del hebreo como lengua original del himno depende en cada autor de las hipótesis lingüísticas elaboradas para solucionar las anomalías del texto griego (caso de Klostermann), o de su opinión sobre la vigencia de una u otra lengua en tiempos de Cristo. TORREY, que se ocupa, como lo indica el título de su trabajo⁽²⁷⁾, del sustrato arameo de los Evangelios, sostiene que los semitismos de Lucas no se explican por la famosa y repetida teoría de la imitación de los LXX (pp. 286-288). Lucas emplea, sobre todo en la Infancia, expresiones hebraizantes que no aparecen en los LXX, y que solo se entienden como traducción de un texto semita (p. 290s). Torrey piensa que hay pruebas de que ese texto en Lc 1-2 era concretamente *hebreo y no arameo* (pp. 292s). Por su parte AICHER⁽²⁸⁾ y MONTGOMERY⁽²⁹⁾ sostienen que el original del *Gloria* era hebreo y no arameo por la falta de artículos, especialmente en la frase ἐν ἀνθρώποις εὐδοκίας.

Véanse más adelante (pp. 330-332) las retraducciones de los diversos autores.

IV. - *Presuntas manipulaciones del traductor o del redactor.*

Los que piensan que el *Gloria* es una pieza extraña al relato en prosa pueden plantearse —y de hecho se

(27) Charles TORREY, *The Translations made from the original aramaic Gospels*, en *Studies in the History of Religions* presented to C. H. Toy (New York, Macmillan, 1912) 269-317.

(28) Georg AICHER, *Zum Gloria (Lk 2,14)*, en BZ 5 (1907) 381-391, concretamente p. 388.

(29) J. A. MONTGOMERY, *Hebrew* ἡμεῖς *an greek* ὑμεῖς,

plantean— el problema de si lo retocó en algo el redactor final que lo introdujo en el actual Lucas 1-2.

Pero a su vez quienes admiten su composición original en lengua semita (extraña al autor del Tercer Evangelio), se preguntan si quienquiera que fuese el traductor —algún desconocido o el propio Lucas— introdujo alguna modificación en el texto.

Por una y otra parte se señalan presuntas añadidas o manipulaciones debidas respectivamente al redactor y al traductor.

Curiosamente todas se relacionan con el conflictivo término *εὐδοκίας*.

1. — Hemos aludido más arriba a la opinión de ZORELL, para el cual el *Gloria* debería terminar con *ἐν ἀνθρώποις*. La última palabra del texto griego *εὐδοκία* sería el equivalente a una especie de *amén* final como respuesta a la aclamación del cántico. El término hebreo subyacente רצון equivaldría en este lugar a una abreviación de la fórmula oracional judía יהי רצון מלפניך Lucas prefirió traducir רשון por *εὐδοκία* en lugar de limitarse a transliterar; así lo hace a menudo (en 19,38 traduce δόξα en lugar de ὡσαννα como retienen Mt 21,9 y Mc 11,10; en 9,27 traduce por λεγω ὑμῶν ἀληθώς el simple hebreo אמֶן de Mt 16,28 y Mc 9,1; lo mismo en 12,44 frente a Mt 24,47, y en 21,3 frente a Mc 12,43). El texto hebreo original de Lc 2,14 habría sido, pues, según ZORELL⁽³⁰⁾:

כבוד במרון לאלהים
ובארץ שלום באנשים
רצון (אמן)

en “Harward Theological Review” 32 (1939) 97-102 en nota 9 a la página 101.

⁽³⁰⁾ Franc. X. ZORELL, *Sprachliche Randnoten zum Neuen Testament*, en BZ 9 (1911) 159-163, concretamente pp. 161-163.

2. — SCHWARZ⁽³¹⁾, que defiende un original arameo para el *Gloria*, lo retraduce en dos versos de tres acentos cada uno, perfectamente simétricos a condición de suprimir el término que pudiera corresponder a *εὐδοκίας*. Pero como la presencia de éste en el texto griego es críticamente incuestionable, piensa SCHWARZ que el traductor encontró ya una añadidura, hecha al texto arameo (ארתא) para limitar los beneficiarios de la paz mesiánica. La añadidura (*εὐδοκία* - ארתא) habría sido debida al convencimiento cristiano —compartido por los monjes de Qumrán— según el cual la paz de Dios no es para todos, sino para los miembros de la comunidad elegida.

Cuesta trabajo descubrir esta preocupación restrictiva en un autor como el que escribe Lc 1-2. Dicho autor pone en labios del ángel que hace el primer anuncio a los pastores (Lc 2,10) la afirmación solemne de que el nacimiento de Jesús será una gran alegría πάντι τῷ λαῷ y más adelante hará cantar a Simeón que la salud mesiánica ofrecida κατὰ πρόσωπον πάντων τῶν λαῶν es, en términos generalísimos, φῶς εἰς ἀποκάλυψιν ἐθνῶν καὶ δόξαν λαοῦ σου Ἰσραήλ.

3. — Relacionada con la hipótesis de original arameo para el *Gloria* está la solución que KLOSTERMANN ofrece para la presencia del difícil *εὐδοκίας* y que hemos mencionado más arriba: El traductor habría leído antes de ארתא un daletth ד de genitivo en lugar del simple *wau* ו⁽³²⁾.

4. — Por último, HILGENFELD supone que la frase entera ἐν ἀνθρώποις *εὐδοκίας* debe ser considerada añadidura del redactor paulino de la Infancia al igual

(31) Günther SCHWARZ, *Der Lobgesang der Engel* (Lukas 2,14). *Emmendation und Rückübersetzung*, en BZ 15 (1971) 260-264.

(32) Véase la opinión de KLOSTERMANN en la p. 253 y la referencia bibliográfica en la nota 19.

que Lc 1,55b., 73a., y 76-79. Como único argumento positivo en nuestro caso aduce la ausencia de la citada frase en Lc 19,38 (*ἐν οὐρανῷ εἰρήνη - καὶ δόξα ἐν ὑψίστοις*) que considera el original de nuestro himno.

Pero esta hipótesis es bien discutible.

Como hemos visto más arriba⁽³³⁾ las desemejanzas entre ambas aclamaciones (Lc 2,14 y Lc 19,38) no hacen probable ninguna mutua dependencia, ni siquiera la procedencia de ambas con respecto al fantástico himno preexistente ideado por Spitta.

Sobre tan débil argumento no se puede fundar seriamente ninguna hipótesis que rechace, como no perteneciente al himno original, cualquier frase o expresión del cántico que haya llegado a nosotros con garantías de transmisión críticamente cierta.

C. - CONCLUSIONES.

Resumiendo las conclusiones de esta Introducción, podríamos decir:

1. - A pesar de la complicada historia de la transmisión del texto, puede considerarse críticamente seguro el que recogen las ediciones críticas de nuestros días. Tanto la lectura *εὐδοκία* en nominativo, como la añadidura de un *καὶ* y la supresión del *ἐν* antes de *ἀνθρώποις* presentan características evidentes de cambios recensionales interesados.

2. - La estructura bimembre del cántico, que mantiene un paralelismo perfecto sin necesidad de hacer mutaciones arbitrarias en el texto recibido, es preferible a la forma trimembre solo viable con alteraciones textuales críticamente no documentadas.

(33) Véase pp. 255-258.

3. — Nada justifica la hipótesis de que el *Gloria* sea una pieza extraña al contexto de la narración en prosa donde aparece inserta.

4. — Los fuertes hebraismos del breve cántico demuestran que el texto griego que poseemos es necesariamente traducción de un original semita, con toda probabilidad hebreo.

5. — Nada obliga a concluir que su autor deba ser distinto del que compuso —originalmente en hebreo, también— el relato en prosa de Lucas 1-2.

CAPÍTULO 8º

COMENTARIO AL GLORIA

Establecido críticamente el texto que consideramos seguro, la dificultad para interpretar el *Gloria* proviene de la problemática en torno al alcance que deba darse a cada una de las expresiones nominativas δόξα - εἰρήνη y especialmente a la discutida expresión ἄνθρωποι εὐδοκίας así como del significado indicativo u optativo que se estime deba tener la doble aclamación formulada sin verbo alguno.

I. — ¿EN QUE CONSISTE LA GLORIA DE DIOS?

La primera parte de la aclamación con que los ángeles celebran el Nacimiento de Jesús habla de δόξα τῷ Θεῷ.

El término δόξα que en griego clásico significa *opinión, parecer*, y de ahí, *reputación, fama, gloria, honor...*, amplía notablemente la gama de significación en el griego bíblico tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento⁽¹⁾.

(1) Cfr. W. CASPARI, *Die Bedeutung der Wortsippe כבוד im Hebräischen* (1908); W. FÖRSTER, *The meaning of δόξα in the greek Bible*, en *AngTheolRev* 12 (1929/30) 311s.; KITTEL, art. δόξα en su obra *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, 2 (Stuttgart, Kohlhammer 1935) 236-256 (el apartado C. כבוד *im A.T.* pp. 240-245 es de VON RAD); B. STEIN, *Der Begriff "Kebod Yahveh" und seine Bedeutung für die alttestamentliche Gotteserkenntnis* (Emsdetten, 1939).

En los LXX δόξα traduce normalmente כבוד ⁽²⁾, y a ello se debe que extienda su significación a la extraordinaria manifestación luminosa de Dios presente y, finalmente, a la simple claridad o luminosidad física.

En el Nuevo Testamento casi nunca se emplea en la acepción primaria de opinión, parecer, creencia doctrina; pero, por el contrario, muy a menudo en el sentido clásico de reputación o fama, aplauso o aprobación (Lc 14,10; Juan 5,41.44; 7,18; 8,50; 12,43; Rom 2,7.10), y a veces, en el de claridad sobrenatural (Lc 2,9; Hechos 22,11) o natural (1 Cor 15,40s; 2 Cor 3,18). Con bastante frecuencia recurre en el N. T. δόξα para indicar el *honor que se debe tributar a Dios*. Así Abraham dió δόξαν τῷ Θεῷ cuando se fió de El (Rom 4,3); Herodes fue castigado porque no dio τῇν δόξαν τῷ Θεῷ (Hechos 12,23); entre los diez leprosos curados solo un extranjero volvió δοῦναι δόξαν τῷ Θεῷ (Lc 17,18); el ciego de nacimiento es invitado por los sanedritas, con una frase hecha, a dar δόξαν τῷ Θεῷ. (Juan 9,24); según el Apocalipsis, los que se salvaron del terremoto ἔδωκαν δόξαν τῷ Θεῷ τοῦ οὐρανοῦ (Apoc 11,13), y grita un ángel φοβήθητε τὸν Θεὸν καὶ δότε αὐτῷ δόξαν (Apoc 14,7), y en el cielo se canta: δῶμεν τῇν δόξαν αὐτῷ (Apoc 19,7).

Diecisiete veces recurre δόξα en otras tantas doxologías neotestamentarias. En ellas siete veces aparece solo δόξα, bien en la forma estereotipada ὡς ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων, Ἀμήν. (Rom 16,27; Gal 1,5; 2 Tim 4,18; Heb 13,21), bien con ligeras variantes (Ef 3,21; Fil 4,20; 2 Pet 3,18); en dos ocasiones va acompañada de καὶ τὸ κράτος (1 Pet 4,11; Apoc 1,6); una vez le precede τιμή (1 Tim 1,17); y las siete restantes lleva un barroco acompañamiento μεγαλωσύνη, κράτος, ἐξουσία en Judas 25; τιμή,

(2) Tres veces traduce גאון, una יד. tres קוד y una עז.

δύναμις en Apoc 4,11; δύναμις, πλοῦτος, σοφία, ἰσχύς, τιμή, δόξα, εὐλογία en Apoc 5,12; εὐλογία, τιμή, δόξα, κράτος en Apoc 5,13; εὐλογία, δόξα, σοφία, εὐχαριστία, τιμή, δύναμις, ἰσχύς en Apoc 7,12; y, finalmente, σωτηρία, δόξα, δύναμις en Apoc 19,1.

Resulta difícil precisar el alcance de δόξα en este abigarrado conjunto de términos (doce en total) que recurren en las doxologías. Algunos de ellos —la mayoría— designan cualidades objetivas (δύναμις, σοφία, ἰσχύς, κράτος, μεγαλωσύνη, σωτηρία) que Dios *tiene* y no hay que *darle*, sino a los más *reconocer que las tiene*. Pero asimismo otros (εὐλογία, εὐχαριστία, τιμή) indican claramente algo exterior a la Divinidad, cuyo sujeto es la criatura racional que alaba, da gracias y honra a Dios. Parecería que en este grupo debe incluirse gloria (δόξα).

En todo caso, la presencia de las que he llamada “cualidades objetivas” en unas doxologías donde se dice que las criaturas *dan* eso a la Divinidad (Apoc 4,9; δώσουσιν) o declaran que son dignos de *recibirlo* (λαβεῖν: Apoc 4,11) la Divinidad porque ha creado todas las cosas, o el Cordero porque ha sido muerto (Apoc 5,12), está indicando que no se trata de las cualidades en sí (cosa que las criaturas no le *dan* a Dios), sino de su reconocimiento y aplauso por parte de los seres racionales. Esto vale *a fortiori* para δόξα de la que se dice que los hombres unas veces se la *dan* a Dios (Rom 4,3; Lc 17,18; Apoc 11,13) y otras veces *no se la dan* (Hechos 12,23); pero tanto los hombres de la tierra como los habitantes del cielo son invitados a dársela (Apoc 14,7 y 19,7).

Podemos dar a Dios *gracias* por sus beneficios, pero no *majestad* ni *poder*. Si todo esto figura en las doxologías, éstas pretenden afirmar que Dios *tiene*, por ejemplo, majestad y poder; pero que *es acreedor* a nuestra acción de gracias. La doxología proclama la

pertenencia a Dios de todas estas cosas: unas en posesión, y otras, en derecho.

Esta conclusión última ilumina, según creo, la discusión planteada entre los que dan a δόξα en Lc 2,14 alcance objetivo de *Majestad* que Dios tiene, y los que sostienen que significa el *honor* al cual Dios tiene derecho por parte de sus criaturas.

Defiende WOBBE que δόξα “bedeutet an dieser Stelle nicht die *innere* Ehre Gottes, seine Herrlichkeit, sondern seine *äussere* Ehre, seinen Preis, seine Verherrlichung”⁽³⁾. Piensa que no traduce el término hebreo כבוד, porque nunca se emplea en el Antiguo Testamento para decir לאלהים כבוד.

La opinión contraria es defendida con no menor firmeza por SAHLIN (“bedeutet δόξα v.14 *nicht Ehre, sonder Herrlichkeit*”), el cual a su vez defiende como término hebreo subyacente כבוד y piensa que Wobbe no tendría dificultad para admitirlo si aceptara el sentido objetivo de δόξα = Herrlichkeit⁽⁴⁾.

Tiene razón Wobbe al asignar a δόξα en nuestro pasaje el sentido de honor a Dios o reconocimiento de su grandeza por parte de sus criaturas. Es lo que los ángeles aseguran que sucede ya —o esperan y desean que suceda— a partir de este momento: Que las criaturas racionales tributen el honor que se merece al Dios del cielo.

Pero en cambio no tiene razón en rechazar como substrato hebreo de δόξα el término כבוד. Abundan pasajes del Antiguo Testamento en los que כבוד traducido por δόξα (tres veces al menos en la expre-

(3) J. WOBBE, *Das Gloria (Lk 2,14)*, en BZ 22 (1934) 118-152; 224-245; 23 (1935) 358-364, concretamente p. 235. Algo parecido sostiene J. A. MONTGOMERY, *Hebrew חסד and greek χάρις*, en HarwTheolRev 32 (1939) 97-102, concretamente p. 102.

(4) H. SAHLIN, *Der Messias und das Gottesvolk* (Uppsala, Alqvist, 1945) pp. 226s.

sión ליהוה כבוד: Is 42,12; Sal 29,1s. y Sal 96,7) significa el honor externo que las criaturas tributan a Dios.

En Is 42,12 recurre la expresión ליהוה כבוד y precisamente en estricto paralelismo con תהלתו (su alabanza):

“Tributad a Yahvéh *gloria*
y su alabanza en las islas publicad”.

ישיבו ליהוה כבוד
ותהלתו באיים יגידו

Con igual paralelismo recurre cuatro versículos antes:

“Mi gloria (כבודי) a otro no cederé
ni mi alabanza (תהלתי) a los ídolos” (Is 42,8).

El Salmo 29,1s comienza con una exhortación a rendir a Yahvéh *gloria* y *honor*, que repite con las mismas palabras Sal 96,7:

הבו ליהוה כבוד ועז

Curiosa es la expresión de Sal 66,2:

“Salmodiad a la gloria de su nombre
rendidle el honor de su alabanza”.

זמרו כבוד - שמו
שימו כבוד תהלתו

Pero donde más claramente se ve el valor de δόξα = כבוד para indicar *el honor que los hombres deben tributar a Dios* es en Mal 1,6 donde Yahvéh dice:

“El hijo honra (יכבד = δοξάζει) al padre
y el siervo a su señor.

Pues si yo soy Padre ¿dónde está mi honor
(כבודי = δόξα μου)?

Y si Señor, ¿dónde está mi temor (מוראי = φόβος μου)?”

Es claro que se trata del honor y el respeto (δόξα καὶ φόβος) que los hombres deben a Yahvéh como Padre y Señor.

II. — CONTENIDO DEL TÉRMINO εἰρήνη.

En estrecha correspondencia con el término δόξα, que expresa en el primer estico del *Gloria* la repercusión en el cielo del Nacimiento de Jesús, εἰρήνη en el segundo indica los efectos que ese nacimiento va a tener en la tierra (Prescindimos por ahora del sentido afirmativo u optativo que deba asignarse al cántico).

Pero a la hora de definir el significado de εἰρήνη nos encontramos ante las mismas dificultades con que tropezábamos al interpretar δόξα.

En griego clásico εἰρήνη significa simplemente *paz* por oposición a guerra, y, en sentido figurado, *tranquilidad de espíritu*. En el lenguaje bíblico, por influjo del hebreo שָׁלוֹם al que normalmente traduce en los LXX⁽⁵⁾ y cuyo contenido pesa en los autores del Nuevo Testamento, εἰρήνη significa mucho más: en sentido muy general, el conjunto de todos los bienes deseables; y, en concreto, cuando se trata de la esperada paz mesiánica, los bienes de todo orden —preferentemente espirituales— que el Mesías aportará⁽⁶⁾.

(5) Εἰρήνη en el Antiguo Testamento corresponde a שָׁלוֹם 190 veces, mientras que solo siete veces traduce בָּטָח el verbo (Job 11,18) o en forma adverbial con כִּי (Is 14,30; Ex 34,27; 38,8.11.14; 39,6) y solo una vez cada uno de los términos שָׁלוֹם - שָׁקֵט - חָלָה.

(6) Cfr. W. CASPARI, *Vorstellung und Wort "Friede" im A.T.*, en BFTh 14,4 (1910); *Der biblische Friedensgedanke* (1916); W. EICHORDT, *Die Hoffnung des ewigen Friedens im alten Israel*, en BFTh 25,3 (1920); W. FÖRSTER, artículo εἰρήνη en KITTEL, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* 2 (Stuttgart, Kohlhammer, 1935) 398-418 (el apartado B. שָׁלוֹם im A.T. pp. 400-405 es de VON RAD).

Los autores empeñados en que Lucas 2,1-20 pretende reflejamente contraponer la paz y salvación mesiánica a los ditirambos que los aduladores áulicos de su época dirigían a Augusto como artífice de la *paz romana*, saludándolo con el título de *Salvador* (Σωτήρ)(⁷), piensan que en el *Gloria εἰρήνη* conserva fundamentalmente el significado clásico de paz por oposición a la guerra. La verdadera paz habría venido al mundo por Jesús, no por obra de Augusto.

Sin embargo, tiene pocos seguidores hoy la postura de GYLLENBERG(⁸). El autor judío-cristiano palestinese, que escribe originariamente este relato, queda muy a trasmano de las áreas geográficas y sociológicas donde reina la grandilocuencia adulatora que caracteriza a los admiradores fanáticos del Emperador. En todo caso, si establece comparación entre las aportaciones de Jesús y de Augusto a la paz del mundo y considera más importantes las de aquél, no es por su eficacia inmediata en la supresión de las guerras, sino por la dimensión espiritual y religiosa que encierran los bienes aportados a la Humanidad por la venida del Mesías.

La carga de contenido bíblico que necesariamente adquiere el término δόξα en labios de los ángeles,

(⁷) Cfr. Raphael GYLLENBERG, *Till Julevangeliets exeges*, en SvExAb 5 (1940) 83-94, concretamente p. 90, y "Ehre sei Gott in der Höhe", en "Zeitschrift für systematische Theologie" 18 (1941) 224-232, especialmente pp. 230s. En esa misma línea y buscando paralelos más antiguos, A. GOETZE, *Peace on earth*, en BASOR 93 (1944) 17-20 aduce un texto de Ugarit donde se hace una llamada a derramar la paz sobre la tierra. Coincide U. CASSUTO, *An appeal for Peace in the ugaritic Tablet VAB*, en BJPS 12 (1945/46) 40-43. Cfr. F. VATTIONI, *Pax hominibus bonae voluntatis*, en RivBib 7 (1959) 369-370.

(⁸) Cfr. en contra RENGSTORF, *Das Lukasevangelium* (Göttingen, Vandenhoeck, 1952) p. 31; FRIEDRISCHEN, *Krieg und Friede in Nya Testamentet* p. 18, nota 1; H. SAHLIN, *Der Messias und das Gottesvolk* (Uppsala, Alqvist, 1945) p. 231.

está pidiendo en buena lógica el mismo alcance de base bíblica para εἰρήνη. Más que a la paz profana, en Lc 2,14 εἰρήνη se refiere a la paz en sentido bíblico.

El motivo de la paz (εἰρήνη-שָׁלוֹם) es un tema frecuente en la descripción profética de los tiempos mesiánicos⁽⁹⁾. Especialmente importantes son los pasajes en que se dice del Mesías que proclamará la paz a las naciones (Zac 9,10), o se le asigna como nombre propio el de Príncipe de la Paz (Is 9,5), o se afirma solemnemente que será El mismo la Paz (Miq 5,4)⁽¹⁰⁾.

Con razón WOBBE, convencido de que εἰρήνη en nuestro pasaje traduce el hebreo שָׁלוֹם, describe su alcance en Lc 2,14 por el alcance del שָׁלוֹם mesiánico: “שָׁלוֹם umfasst...viel mehr als Frieden im gewöhnlichen Sinne des Wortes, denn es ist das Heilsgut oder vielmehr die Summe der Heilsgüter, die der Messias der Menschheit geschenkt hat... שָׁלוֹם bezeichnet... den messianischen Frieden”⁽¹¹⁾.

Y en la misma línea JOACHIM JEREMIAS: “Εἰρήνη-שָׁלוֹם ist die Heilzeit, die mit dem Kommen des Erlösers eingebrochen ist und die von den Engelscharen den ἀνθρώποις εὐδοκίας den von Gott auserwählten Erben der Königsherrschaft, als Frohbotschaft verkündet wird. Lk 2,14 als eschatologischer Hymnus zeigt, worin die urchristliche Eschatologie ihrem in-

(9) Cfr. Is 9,5; 32,17s; 52,7; 54,10; 57,19; 60,17; 66,12; Miq 5,4; Ageo 2,9; Zac 9,10; Sal 29,11; 37,11; 72,3.7; 85,9; 119,165; 125,5; 128,6; 147,14.

(10) Mención especial merece el salmo 85,9 por el empleo de varios términos cuyo eco resuena en Lc 2,14:

“Yahvéh habla de paz
para su pueblo y para sus amigos,
con tal que no vuelvan al desvarío.

Ya está cerca su salvación para los que le temen
y la gloria habitará en nuestra tierra”.

(11) Joseph WOBBE, *Das Gloria (Lk 2,14)*, en BZ 22 (1934) 118-152; 224-245; 23 (1935) 356-364, concretamente p. 238.

nersten Wesen nach besteht: sie ist...in erster Linie die Gewissheit der gläubigen Gemeinde um den bereits eingetretenen Anbruch der Erlösung und der Weltverklärung”(12).

Piensen también que *εἰρήνη* debe entenderse de la salvación mesiánica SCHRENK(13) y KUSCH(14).

Cabe, sin embargo, preguntarse si *εἰρήνη-וָשׁוּ* en general, y concretamente aquí, es simple sinónimo de salvación mesiánica o se concreta en una determinada dimensión de los bienes que aportará el Mesías.

Pienso que el término tiene un valor semántico base, no tanto etimológico cuanto consagrado por el uso. Este valor semántico —bien concreto y del cual no prescinde nunca— determina la peculiaridad del empleo de *εἰρήνη-וָשׁוּ* frente a los demás sinónimos. Se trata de las *relaciones amistosas* entre los que se desea (o se establece, o hay) paz.

Este sentido base prevalece en el uso del término por los autores bíblicos, especialmente del Nuevo Testamento. A deseo de relaciones amistosas corresponde el propósito de que haya paz entre unos y otros (2 Tim 2,22; Heb 12,14); a ello se debe que el término se emplee para expresar esos buenos sentimientos al saludar (Lc 24,26; Juan 20,19.21.26; cfr. especialmente Mt 10,12s; Lc 10,5s), en el encabezamiento de las cartas (Rom 1,7; 1 Cor 1,3; 2 Cor 1,2; Gal 1,3; Ef 1,2; Fil 1,2; Col 1,2; 1 Tes 1,1; 2 Tes 1,2; 1 Tim 1,2; 2 Tim 1,2; Tit 1,4; Filemón 3; 1 Pet 1,2; 2 Pet

(12) Joachim JEREMÍAS, *Ἀνθρώποι εὐδοκίας* (Lk 2,14), en ZNW 28 (1929) 13-20, concretamente p. 20.

(13) G. SCHRENK, Art. *εὐδοκέω, εὐδοκία* en KITTEL, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* 2 (Stuttgart, Kholhammer, 1935) 736-748, concretamente sobre Lc 2,14 en pp. 745-748.

(14) Horst KUSCH, “Friede den Menschen” - sprachgeschichtlich betrachtet, en “Oriens Christianus” 45 (1961) 109-114.

1,2; 2 Joh 3; Jud 2) o al despedirse de los destinatarios (Rom 16,20; 2 Cor 13,11; Ef 6,23; 2 Tes 3,16; 1 Pet 5,14; 2 Joh 15). El mismo sentido tiene cuando se refiere a procurar las paces entre dos que riñen (Hechos 7,26) o cuando paz se opone a disensión (1 Cor 14,33) o a guerra (frecuentemente).

Ello me hace suponer que εἰρήνη-וְשָׁלוֹם en boca de los ángeles no es un simple sinónimo de σωτηρία-יְשׁוּעָה, sino que ha sido elegido por su dimensión de *relaciones amistosas*. Así como el honor debido a Dios será cometido de los hombres, el sujeto de la paz con los hombres es sin duda Dios. Se trata, a mi entender, de la reconciliación de Dios con los hombres mediante el perdón de los pecados. Esta era la idea que el autor de Lucas 1-2 había expresado al afirmar en el *Benedictus* que la salvación mesiánica había de consistir ἐν ἀφέσει ἀμαρτιῶν (Lc 1,77).

Pablo en Efesios 2,14-18 parece dar este alcance a la paz mesiánica cuando, con clara referencia a Miqueas 5,4, asegura que Cristo *es nuestra paz* porque *horizontalmente* ha hecho de los dos pueblos (judíos y paganos) uno solo derribando la enemistad, y *verticalmente* ha reconciliado a ambos (judíos y gentiles) con Dios dando muerte a la enemistad en sí mismo: “αὐτὸς γάρ ἐστιν ἡ εἰρήνη ἡμῶν, ὁ ποιήσας τὰ ἀμρότερα ἐν καὶ τὸ μεσότοιχον τοῦ φραγμοῦ λύσας, τὴν ἐχθραν, ἐν τῇ σαρκὶ αὐτοῦ τὸν νόμον τῶν ἐντολῶν ἐν δόγμασιν καταργήσας, ἵνα τοὺς δύο κτίσῃ ἐν αὐτῷ εἰς ἓνα καινὸν ἄνθρωπον ποιῶν εἰρήνην, καὶ ἀποκαταλλάξῃ τοὺς ἀμφοτέρους ἐν ἑνὶ σώματι τῷ Θεῷ διὰ τοῦ σταυροῦ, ἀποκτείνας τὴν ἐχθραν ἐν αὐτῷ”.

La misma relación entre *paz mesiánica* y *reconciliación con Dios* establece Col 1,19-20: “ὅτι ἐν αὐτῷ εὐδόκησεν πᾶν τὸ πλήρωμα κατοικῆσαι, καὶ δι’ αὐτοῦ ἀποκαταλλάξαι τὰ πάντα εἰς αὐτόν, εἰρηνοποιήσας διὰ τοῦ αἵματος τοῦ σταυροῦ αὐτοῦ, δι’ αὐτοῦ εἴτε τὰ ἐπὶ τῆς γῆς εἴτε τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς.

Es lo que concisamente afirma Rom 5,1: Δικαιωθέντες οὖν ἐκ πίστεως εἰρήνην ἔχομεν πρὸς τὸν Θεὸν διὰ τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ.

¿Percibió esta indudable relación entre paz mesiánica y reconciliación el autor de nuestro himno? Quienes piensan que el autor es Lucas y que fue su intención adelantar al momento de la concepción y nacimiento de Cristo la cristología y soteriología de finales del primer siglo cristiano, no tendrán inconveniente en admitirlo.

Pero yo estoy más bien convencido de que el autor no es Lucas y por supuesto no veo esa pretendida intención de retrotraer a la Infancia las adquisiciones tardías de la reflexión teológica cristiana. Pienso, no obstante, que el autor judío-cristiano de nuestro himno pudo percibir en los pasajes mesiánicos del Antiguo Testamento —como lo percibió el kerygma primitivo que él ciertamente conoció⁽¹⁵⁾— la especial dimensión de relaciones amistosas de Dios hacia los hombres que había de caracterizar a la paz mesiánica.

La nueva alianza que Ezequiel llama *alianza de paz* (Ez 34,25; 37,26), habría de consistir según Jeremías 31,34 en que “todos me conocerán del más chico al más grande —oráculo de Yahvéh— cuando perdone sus culpas y de su pecado no vuelva a acordarme”. El propio Ezequiel aseguraba: “Os rociaré con agua pura y quedaréis purificados; de toda vuestra impureza y de todas vuestras basuras os purificaré” (Ez 36,25). Y Zacarías afirmaba tajantemente: “Aquel día habrá una fuente abierta para la casa de David y para los habitantes de Jerusalén, para borrar el pecado y la impureza” (Zac 3,9).

A la vista de cuanto llevamos dicho, superfluo parece preguntar si la paz cantada por los ángeles en la Nochebuena es la paz entre los hombres, o entre

(¹⁵) Cfr. Hechos 2,38; 3,19; 5,31; 10,43; 13,38.

los hombres y Dios. Solo si el ἐν antes de ἀνθρώποις hubiera de traducirse *entre*, habría lugar para la primera hipótesis. Como en seguida veremos, no hay motivo fundado para esa suposición. Así las cosas, y ateniéndonos al contenido bíblico de εἰρήνη es preciso afirmar que el término en nuestro caso significa ambas cosas, porque ambas cosas abarca el concepto mesiánico de *paz*.

El hombre bíblico tiene el convencimiento de que el orden querido por Dios es la base de toda paz. Roto éste por el pecado del hombre, solo el restablecimiento de la amistad de los hombres con Dios puede restablecer la paz entre las personas y entre éstas y las demás cosas criadas. Porque el Mesías restablecerá esa amistad con Dios, porque su venida será realmente "Dios con nosotros", los tiempos mesiánicos son descritos como la vuelta a la tranquilidad original paradisíaca (Is 11,6-9). El Mesías propiciará un desarme general (Is 2,4; 9,4; Miq 4,3-4; 5,9-10; Zac 9,10) e implantará una paz perpetua (Is 9,6; 32,17; 60,17s; Sof 3,13; Zac 3,10; Joel 4,17; Sal 72,4-8).

Pienso, por tanto, que εἰρήνη en Lc 2,14 significa no la simple paz entre los hombres, sino la paz anunciada para los tiempos mesiánicos concebida como el conjunto de los bienes que aportará el Mesías, y entre ellos, de manera especial, la reconciliación de Dios con la humanidad pecadora y la consiguiente armonía entre los hombres.

III. - ALCANCE DE LA EXPRESION ἐν ἀνθρώποις εὐδοκίας.

La dificultad mayor para interpretar debidamente el *Gloria* está sin duda en la traducción que deba darse de la frase ἐν ἀνθρώποις εὐδοκίας⁽¹⁶⁾.

(16) Cfr. G. SCHIRENK, artículo citado en la nota 13. Para el uso profano véase Edgard R. SMOTHERS, *Ἐν ἀνθρώ-*

1. — *El ἐν antes de ἀνθρώποις.*

La expresión entera, por causa de este ἐν, suena extrañamente en griego. El paralelismo exige que como Dios era en simple dativo (Θεῷ) el destinatario de la δόξα en el primer estico, lo sean de la εἰρήνη en el segundo los ἀνθρώποι εὐδοκίας. Y en esta hipótesis, ¿cuál es la razón de ser de ese ἐν que los precede?

La solución más facilona —pero inaceptable— fue la que eligieron las versiones y Padres que lo eliminaron, así como los intérpretes —Merx, Harnack, etc.— que consideran auténtica la lección sin ἐν, lección que por cierto no aparece representada en la transmisión del texto griego⁽¹⁷⁾.

Admitida, pues, la autenticidad crítica del ἐν, hay que preguntarse por su significado.

Se suele decir —sin aducir prueba alguna— que la presencia aquí del ἐν es un claro hebraísmo. Y sin duda lo es. Pero conviene explicarlo.

Es evidente el uso hipertrófico del כ hebreo, que se convierte en el empleo igualmente abusivo del ἐν por los LXX y por los autores del Nuevo Testamento.

Tres de esos empleos del כ y del ἐν pueden tener lugar en nuestro caso.

A veces, como es sabido, con nombres en plural o colectivos significa *entre*: “Moisés y Aarón *entre* los sacerdotes בכהני: ἐν τοῖς ἱερεῦσιν αὐτοῦ y Samuel *entre* los que invocan su nombre בקראי שמו: ἐν τοῖς ἐπικαλουμένοις τὸ ὄνομα αὐτοῦ” (Sal 99,6). A la Esposa del Cantar se la llama “la hermosa *entre* las mujeres”

ποις εὐδοκίας en RechScRel 24 (1934) 86-93. E. F. F. BISHOP, *Men of God's pleasure*, en AngThRev 48 (1966) 63-69 estudia las nuevas recurrencias del término en el N.T. (3 en los Evangelios y 6 en San Pablo) así como la correspondiente raíz en el Korán.

(17) Véase más arriba... p. 246s.

(הַיָּה בְּשֵׁם - ἡ καλή ἐν γυναιξίν) (Ct 1,8; cfr. Lc 1,42: εὐλογημένη σὺ ἐν γυναιξίν). En el caso de Lc 2,14 daría un buen sentido, si εἰρήνη tuviera el alcance profano de simple paz por oposición a la guerra: “Y sobre la tierra paz entre los hombres de buena voluntad”. Pero dado el carácter mesiánico que indudablemente corresponde a εἰρήνη en este lugar, no parece razonable restringir su contenido a la simple dimensión horizontal de paz entre los hombres, que es solo una parte —y no la principal— del contenido mesiánico de la paz.

Una segunda explicación de la presencia en nuestro pasaje del famoso ἐν podría ser el frecuente empleo de la preposición ׁ hebrea para indicar la idea de *compañía*⁽¹⁸⁾. Pero casi siempre se trata de *presentarse llevando consigo* algo, cosa que aquí no hace sentido.

Por último, en griego bíblico es muy frecuente que el uso hipertrófico de la preposición ἐν lleve a emplearla sin ningún significado especial antes del simple dativo⁽¹⁹⁾. Un caso típico es 1 Cor 14,11: ἔσομαι τῷ λαλοῦντι βάρβαρος καὶ ὁ λαλῶν ἐν ἐμοὶ βάρβαρος, donde el claro paralelismo exige que ἐμοὶ sea como λαλοῦντι un simple dativo. El ἐν es evidentemente pleonástico⁽²⁰⁾.

El fenómeno se repite en Gal 1,16: εὐδόκησεν... ἀποκαλύψαι τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐν ἐμοί, ἵνα εὐαγγελίζωμαι αὐτὸν ἐν τοῖς ἔθνεσιν; 2 Cor 4,3 (Porque si nues-

(18) F. X. ZORELL, *Lexicum Hebraicum et aramaicum Veteris Testamenti* (Romae, P.I.B., 1940...) p. 92 habla del *Beth comitatus*. Y Max. ZERWICK, *Graecitas biblica exemplis illustratur* (Romae, P.I.B., 1949) n° 86 llama a este empleo de *ἐν* *usus sociativus*.

(19) Cfr. ZERWICK, obra citada, n° 90: *usus apud dativum*.

(20) Es sintomático el hecho de que —como en Lc 2,14— este ἐν sea suprimido por las versiones latinas, siríacas, armenias y sahídica. Aquí también lo rechazan numerosos y buenos manuscritos griegos que o vieron la dificultad para explicarlo o lo consideraron vulgarismo.

tro Evangelio está escondido, ἐν τοῖς ἀπολλυμένοις ἐστὶν κεκαλυμμένον, ἐν οἷς.); 2 Cor 8,1 (donde Pablo habla de la gracia de Dios que ha sido dada ἐν ταῖς ἐκκλησίαις τῆς Μακεδονίας); Rom 1,19 (donde se dice de los gentiles que τὸ γνωστὸν τοῦ Θεοῦ φανερόν ἐστιν ἐν αὐτοῖς; ὁ Θεὸς γὰρ αὐτοῖς ἐφανερώσεν).

Este empleo pleonástico de ἐν se encuentra ya en el Antiguo Testamento, donde los LXX traducen con él un כ hebreo, absolutamente innecesario, o indicador de simple dativo.

En las famosas ocho visiones del Proto-Zacarías (Zac 1,7-6,8), el profeta hace intervenir continuamente a un ángel al que designa siempre como ἄγγελος ὁ λαλῶν ἐν ἐμοί (en hebreo הַמְּלַאכִּי הַדֹּבֵר בִּי) con una expresión sorprendentemente idéntica a la empleada en 1 Cor 14,11. ENCISO pensaba que ese כ - ἐν debía ser concebido como instrumental ("Que hablaba *por medio de* mí"), aunque acepta la traducción de NÁCAR-COLUNGA ("el ángel que hablaba *conmigo*")⁽²¹⁾. Realmente esta última traducción es la verdadera: Zacarías no dice que *ahora* el ángel hable por medio de él; y en la visión, Zacarías no hablaba a nadie lo que el ángel le decía. De forma parecida a Nacar-Colunga traduce la *Bible de Jérusalén* "l'ange qui me parlait" (en la edición castellana: *conmigo*). La misma expresión y con el mismo sentido recurre en la literatura apocalíptica⁽²²⁾.

En conclusión, yo me inclinaría a pensar que el ἐν antes de ἀνθρώποις en Lc 2,14 es pleonástico, por influjo del hebreo tardío que empleaba así el כ como en una extensión de su valor *asociativo*. Dicho empleo en este caso era psicológica e inconscientemente exigido

(21) J. Enciso VIANA, *El modo de la inspiración profética según el testimonio de los profetas*, en EB 9 (1950) 5-37, concretamente pp. 32s.

(22) Así en 1 Enoch 52,3 se habla del ángel que iba conmigo (literalmente en mí).

por el alcance de reconciliación que sin duda tenía en la mente del autor del himno el término שלום: “Y sobre la tierra, reconciliación (de Dios) con los hombres εὐδοκίας”⁽²³⁾.

2. — El valor de εὐδοκίας.

El punto que más divide a los exegetas en la interpretación del *Gloria* es la significación que deba darse al término εὐδοκίας.

No es solución aceptable la que opta por romper el nudo gordiano desembarazándose de la palabra que molesta. Más arriba hemos visto y rechazado⁽²⁴⁾ las opiniones de los que resuelven esta dificultad sosteniendo que εὐδοκίας es una añadidura posterior al himno original, introducida para explicar por qué no todos hacen suya la paz que Cristo trae⁽²⁵⁾, o bien una respuesta litánica — algo así como un amén — a lo dicho anteriormente⁽²⁶⁾, o finalmente un nominativo paralelo a εἰρήνη que se habría convertido en genitivo por una equivocada lectura en arameo de un ܐ en lugar de ܝ⁽²⁷⁾.

Retengamos el texto tal como lo ofrecen mayoritariamente las ediciones críticas, y tratemos de explicar su sentido.

Εὐδοκία es evidentemente un nombre verbal, derivado de εὐδοκεῖν = tener por bueno, aprobar,

(23) Se comprende que las versiones suprimieran lo que consideraban superfluo, y que solo podía servir para oscurecer el sentido.

(24) Véase más arriba... p. 253.

(25) G. SCHWARZ, *Der Lobgesang der Engel* (Lukas 2,14). *Emmendation und Rückübersetzung*, en BZ 15 (1971) 260-264.

(26) F. X. ZORELL, *Sprachliche Randnoten zum Neuen Testament*, en BZ 9 (1911) 159-163.

(27) Eric KLOSTERMANN, *Das Lukas Evangelium* (Tübingen, Möhr, 1975) pág. 39.

complacerse en... De ahí que deba preguntarse por el sujeto y el objeto del mismo. ¿Quién tiene la *εὐδοκία* y para con quién la tiene?⁽²⁸⁾.

Aquí es donde los intérpretes están muy divididos. Unos hacen a los hombres sujetos de la *εὐδοκία* (hombres que tienen buena voluntad) y otros a Dios (hombres, objeto del divino beneplácito).

a) *Εὐδοκία buena voluntad de los hombres.* — En esta primera línea se sitúa la Vulgata que tanta influencia ha tenido en las iglesias y en los Padres de habla latina: La paz viene a los hombres de buena voluntad (*hominibus bonae voluntatis*). *Εὐδοκία* en esta explicación es una cualidad que diferencia a los hombres que la poseen de los que no la tienen. La paz mesiánica vendría de hecho solamente sobre los primeros en premio a su buen comportamiento.

Sostiene esta opinión LAGRANGE, para el cual *εὐδοκίας* es un genitivo de cualidad y se refiere a los hombres poseedores de la misma. Aduce como prueba dos argumentos: uno exegético y otro filológico. El primero es que para la adquisición de la paz mesiánica la revelación exige siempre un minimum de buenas disposiciones, ya que “no hay paz para los impíos”, según la expresión de Is 57,19s. Filológicamente, según Lagrange, si el sujeto de *εὐδοκίας* fuera Dios, debía seguir un *αὐτοῦ* para indicarlo⁽²⁹⁾.

Por las mismas razones se muestra FEUILLET muy remiso en aceptar la interpretación que hace a Dios sujeto de *εὐδοκίας*. Aparte de insistir en la necesidad de un *αὐτοῦ* para indicarlo, piensa que son necesarias para recibir la paz ciertas condiciones por parte de los hombres. Con anterioridad a nuestro pasaje, el autor de Lucas 1-2 supone que la salvación exige conver-

⁽²⁸⁾ Cfr. obras citadas en la nota 16.

⁽²⁹⁾ J. M. LAGRANGE, *L'Evangile selon Saint Luc* (Paris, Gabalda, 1921) pp. 77s.

sión y disposiciones morales buenas. Por su parte Feuillet añade, aunque quizá contradiciéndose un tanto, que limitar la paz mesiánica a los “hombres del divino beneplácito” es recortar sin razón la universalidad del mensaje de los ángeles⁽³⁰⁾.

KASTEREN trata de resolver la cuestión dando a *eὐδοκίας* un sentido ambivalente: La paz vendrá sobre los hombres de buena voluntad (que buscan el divino beneplácito)⁽³¹⁾. Le sigue en cierta manera FACCIO que propone traducir *eὐδοκίας* como beneplácito de Dios sobre los elegidos⁽³²⁾.

b) *Eὐδοκία beneplácito de Dios sobre los hombres.*
— La mayoría de los autores que se ocupan *ex professo* de nuestro himno hacen a Dios sujeto de *eὐδοκίας*, que así viene a significar el divino beneplácito: La paz viene sobre la tierra a los hombres del (divino) beneplácito⁽³³⁾.

(30) A. FEUILLET, *Les hommes de bonne volonté ou les hommes que Dieu aime. Note sur la traduction de Lc 2,14b*, en “Bulletin de l'Association Guillaume Budé” 4^a serie (1974) 91-92.

(31) R. P. VAN KASTEREN, *Analecta exegetica*, en RB 3 (1894) 52-70. Se ocupa del tema bajo el epígrafe *Ἀνθρώποι εὐδοκίας: homines bonae voluntatis*, en las pp. 58-61.

(32) G. FACCIO, *L'inno angelico (Lc 2,13-14)* en “La Terra Santa” 24 (1949) 1-7.

(33) Georg AICHER, *Zum Gloria (Lk 2,14)*, en BZ 5 (1907) 381-391; M. S. FREEMAN, *Men of his good pleasure (Luke 2,14)*, en “Biblical World” 29 (1907) 310-311; Theod. VARGHA, *Gloria in altissimis Deo*, en VD 8 (1928) 370-373; Joachim JEREMIAS, *Ἀνθρώποι εὐδοκίας (Lk 2,14)*, en ZNW 28 (1929) 13-20; Gerhard VON RAD, *Noch einmal Lk 2,14: Ἀνθρώποι εὐδοκίας*, en ZNW 29 (1930) 111-114; E. BÖCKLE, *Eudokía in Lukas 2,14*, en “Deutsches Pfarrerblatt” 36 (1932) 309s.; J. WOBBE, *Das Gloria (Lk 2,14)*, en BZ 22 (1934) 118-152; 224-245; 23 (1935) 358-364; Urb. HOLZMEISTER, *Pax hominibus bonae voluntatis (Lc 2,14)* en VD 18 (1938) 353-361; H. SAHLIN, *Der Messias und das Gottesvolk* (Uppsala, Alqvist, 1945); J. M. BOVER, *Pax hominibus bonae voluntatis*, en EE 7 (1948) 441-449; C. H. HUNZINGER, *Neues Licht auf Lk 2,14: Ἀνθρώποι εὐδοκίας*, en ZNW

El argumento fundamental es el uso de *eὐδοκία* tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento.

Realmente *eὐδοκία* en los LXX solo recurre 26 veces: Una en 1 Cron 16,10 (sin correspondiente hebreo), ocho en los salmos traduciendo siempre רצון, una en Cant. 6,4 (sin correspondiente hebreo que lo justifique) y dieciseis en Ben Sirac. Para 14 de estos últimos empleos tenemos texto hebreo en los fragmentos que se conservan del Eclesiástico y prima la correspondencia a רצון⁽³⁴⁾. Parecería, pues, indudable que tras el *eὐδοκίας* de Lc 2,14 debemos presuponer רצון⁽³⁵⁾.

44 (1952) 85-90; *Ein weiterer Beleg zu Lk 2,14: "Ἀνθρώποι εὐδοκίας*, en ZNW 49 (1958) 129-130; E. VOGT, *Pax hominibus bonas voluntatis* (Lc 2,14), en "Biblica" 34 (1953) 427-429; Joseph A. FITZMYER, *Peace upon Earth among Men of His Good Will* (Lk 2,14), en "Theological Studies" 19 (1958) 225-227; F. VATTIONI, *Pax hominibus bonae voluntatis*, en RivBib 7 (1959) 369-370; J. KAHMANN, *De "mensen van goeden wil" in Lucas 2,14*, en NeKathStem 65 (1959) 353-357; Reinhard DEICHGRÄBER, *Lk 2,14: "Ἀνθρώποι εὐδοκίας*, en ZNW 51 (1960) 132; H. RUSCHE, *"Et in terra pax hominibus bonae voluntatis". Erklärung, Deutung und Betrachtung zum Engelchor in Lk 2,14*, en "Bibel und Leben" 2 (1961) 229-234; E. F. F. BISHOP, *Men of God's good pleasure* en AngThRev 48 (1966) 63-69; Ernst HANSACK, *Lk 2,14: "Friede den Menschen auf Erden, die guten Willens sind"?* *Ein Beitrag zur Übersetzungstechnik der Vulgata*, en BZ 21 (1977) 117-118.

(34) Cuatro casos no tienen correspondencia exacta en hebreo; uno - 9,12 traduce זרין (insolencia); otro - 35(32),14 - responde a מנוח (refugio); otro - 41,4 - a מורה (instrucciones del Altísimo); cuatro - 15,15; 36(35),13; 39,18; 43,26 - traducen רצון. Cfr. F. VATTIONI, *Eclesiástico. Texto ebraico con aparato crítico e versión griega, latina e siríaca* (Napoli, 1968).

(35) No obstante, Gerhard VON RAD, *Noch einmal Lk 2,14: "Ἀνθρώποι εὐδοκίας*, ZNW 29 (1930) 111-114 piensa que en Lc 2,14 debajo de *eὐδοκία* está חַיִּדוּת (predilecciones) como en Daniel 9,23; 10,11.19. En apoyo de su opinión aduce Sal 68,17 donde el verbo חַיַּד se traduce por *eὐδοκεῖν*. No convence el argumento de von Rad. Los LXX tradujeron חַיִּדוּת en los tres pasajes de Daniel por ἐλεεινός (*ἀνθρώπος*) y Teo-

Ahora bien; el término hebreo רצון recurre 56 veces en el A.T. En 37 de ellas significa la benevolencia divina y en 19 la humana, casi siempre de unos hombres con otros y solo una vez (2 Cor 15,15) del hombre para con Dios⁽³⁶⁾. Siete veces entre hombres tiene sentido peyorativo de capricho: Gen 49,6 (de Simeón y Leví); Neh 9,24.37 (de los reyes extranjeros); Dn 8,4 (del carnero de la visión); Dan 11,3.16.36 (de un rey).

Sigue, por este capítulo, prevaleciendo el sentido de beneplácito divino frente al de buena voluntad humana, al menos en el empleo mayoritario —casi exclusivo— del término hebreo que con razón se considera subyacente al *eὐδοκίας* de Lc 2,14.

Hay que reconocer, sin embargo, que en el uso de *eὐδοκία* por parte de los autores del Nuevo Testamento no hay la misma unanimidad. Ocho veces recurre fuera de nuestro lugar: dos en los Evangelios (Mt 11,26 y su paralelo Lc 10,21 donde Jesús agradece al Padre su predilección por los humildes: οὕτως *eὐδοκία* ἐγένετο ἔμπροσθεν σου) y seis en el Corpus Paulinum: Rom 10,1; Ef 1,5.9; Fil 1,15; 2,13; 2 Tes 1,11. En tres de ellos se trata sin duda de la *eὐδοκία* humana: Rom 10,1 donde se refiere a la buena voluntad del corazón de Pablo hacia los judíos; Fil 1,15 donde el Apóstol habla de los que con rectitud de intención predicán a Cristo; y 2 Tes 1,11 donde designa el deseo de hacer el bien que tienen los tesalonicenses. En los demás *eὐδοκία* significa el beneplácito divino⁽³⁷⁾. Hay que reconocer sinceramente que el uso neotesta-

dación ἀνὴρ ἐπιθυμιῶν. No se vé por qué Lucas había de traducirlo aquí por *eὐδοκίας*.

(³⁶) Véase el estudio exhaustivo que sobre el empleo de רצון hace Joachim JEREMIAS, *Ἄνθρωποι *eὐδοκίας**, ZNW 28 (1929) 13-20, concretamente pp. 17s.

(³⁷) Cfr. E. F. F. BISHOP, *Men of God's good pleasure*, en *AngTheolRev* 48 (1966) 63-69.

mentario de *εὐδοκία* no obliga a entenderlo necesariamente del beneplácito divino.

Pero tampoco son muy convincentes los argumentos de Lagrange y Feuillet en favor de la interpretación (hombres de buena voluntad) que la Vulgata contribuyó a generalizar. Ciertamente “no hay paz para los impíos”, pero tampoco son éstos objeto del beneplácito divino. Nada prueba la falta de pronombre (*αὐτοῦ*) como si éste fuera necesario para indicar el sujeto (Dios) del beneplácito. Aparte de que, como más adelante se verá, hay casos en los que la traducción griega silencia el sufijo pronominal que existía en el hebreo, pienso que en este caso la falta está justificadísima puesto que el sujeto causante de la paz no está explicitado y esta omisión hace innecesaria y hasta confusa la referencia pronominal. De igual manera carece de fuerza el argumento de Feuillet contra los partidarios de que *εὐδοκία* es aquí el beneplácito divino: piensa Feuillet que con ello se limitan arbitrariamente los destinatarios de la paz mesiánica. Yo diría más bien que eso ocurre en la interpretación de *εὐδοκία* — buena voluntad: solo serían acreedores a esta paz los hombres de buena voluntad. En todo caso, *εὐδοκίας* no significa aquí un motivo de reducción en cuanto a los destinatarios de la paz, sino la razón por la cual Dios la da.

A favor, sin embargo, de la interpretación que propone traducir *εὐδοκία* por beneplácito divino se han aducido últimamente algunos pasajes de la literatura de Qumrán.

En 1952 HUNZINGER presentaba un texto de 1QH4,32s donde recurre בני רשעי en el sentido de “hijos del beneplácito”: hombres objeto del beneplácito, benevolencia, predilección divina. Ciertamente que en Lc 2,14 falta el equivalente al sufijo masculino de tercera persona que debería ser *αὐτοῦ*; pero Hunzinger advierte que también falta en la versión griega de

Sir 15,15; 39,18 donde también traduce רצוני⁽³⁸⁾. Seis años más tarde ofrecía otro testimonio sacado de 1 QH 11,9, que se refiere “a todos los hijos de tu beneplácito” (לכול בני רצונכה) y donde el alcance de רצון es evidente⁽³⁹⁾.

Por su parte FITZMYER aportaba un nuevo pasaje arameo de la cuarta cueva de Qumrán, provisionalmente designado 4Q h^cA^c 11,18-19, donde recurre אנוש רעותא con el claro significado de “hijo de su beneplácito”, “hombre del beneplácito (divino)”⁽⁴⁰⁾.

Todavía en 1960 DEICHGRÄBER corroboraba este uso con el testimonio del Comentario al Pentateuco, obra del samaritano MARQAH (s. IV p. C.). Entre los elementos de la naturaleza que animan a los israelitas a pasar el Mar Rojo, el sexto —que es el Monte Sinaí— dice: “Venid con alegría, hijos de su beneplácito” טליה דלחותה; y el octavo anima a pasar a los סדרי רחותה⁽⁴¹⁾.

Han sido estas comprobaciones las que han provocado un desplazamiento casi general de los exegetas en estos últimos años hacia la interpretación de *εὐδοκία* en el sentido de beneplácito divino. Ello ha coincidido con las nuevas ediciones de libros litúrgicos en lengua vernácula, que generalmente han adoptado esta traducción tanto en las lecturas del Evangelio de Lucas

(38) C. H. HUNZINGER, *Neues Licht auf Lk 2,14*: Ἀνθρώποι εὐδοκίας, ZNW 44 (1952) 85-90. — E. VOGT, *Pax hominibus bonae voluntatis*, en “Biblica” 34 (1953) 427ss aduce un caso del *Manual de Disciplina* 8,6 donde רצון sin sufijo pronominal significa indudablemente beneplácito divino.

(39) C. H. HUNZINGER, *Ein weiterer Beleg zu Lk 2,14*: Ἀνθρώποι εὐδοκίας en ZNW 49 (1958) 129-130.

(40) Joseph A. FITZMYER, *Peace upon Earth among Men of His Good Will* en “TheolStud” 19 (1958) 225-227. Reimpreso en *Essays of the Semitic Background of the New Testament* (Missoula, Scholars Press, 1974) 101-104.

(41) Reinhardt DEICHGRÄBER, *Lk 2,14*: Ἀνθρώποι εὐδοκίας, ZNW 51 (1960) 132. El texto de referencia en M. HEIDENHEIM, *Der Kommentar Marqah's des Samaritaners* (1896) p. 26.

como en el *Gloria* de la Misa. Personalmente, por todo lo que llevo dicho, considero más probable, aunque no con certeza apodíctica, esta última interpretación.

Queda todavía un pequeño problema secundario: el alcance de *ἀνθρωποι*. Generalmente se piensa que *ἀνθρωποι εὐδ.* traduce *אנשי רצן* ⁴²⁾. Pero la expresión no recurre así nunca ni en la Biblia ni en el resto de la literatura hebrea o aramea intertestamentaria que ha llegado a nosotros. Hemos visto que recurre en singular en el pasaje arameo de la 4Q aducido por Fitzmyer. Aicher se opone a la retraducción habitual, porque piensa que la frase hebrea citada significa solo los hombres de sexo masculino y debió haber sido traducida por *ἄνδρες εὐδοκίας*. El propone *כל חי רצן* como en el Salmo 145,16 ⁽⁴³⁾. Pero el ejemplo aducido no vale: Se trata de una mala traducción de los LXX: *ἐπιπλᾶς πᾶν ζῶον εὐδοκίας*. En hebreo suena así: *ומשביע לכל חי רצן*. Ahora bien; aquí *רצן* no determina a *כל חי*, sino que es complemento directo de *שבע*. El salmista presenta a Dios *abriendo su mano y saciando el apetito a (o de) todo ser viviente*.

De hecho, aunque el término *איש* signifique normalmente varón por oposición a mujer, tanto él como *אנש* y el plural de ambos *אנשים* (*אנשי*) es emplean frecuentemente con alcance colectivo, que incluye ambos sexos. Ese valor tiene sobre todo la expresión *אנשי בני אדם* (paralela a *בני אדם*) en Sal 4,3; 49,3; 62,10: expresión que en singular *אנש בן* y con el mismo significado colectivo recurre en Sal 144,3b.

(42) Así RESCH, *Das Kindheitsevangelium...*, p. 214; H. SAHLIN, *Der Messias...*, p. 228; AYTOUN, *The ten lucan Hymns...*, p. 286 aunque suprime *רצן* y deja solamente *אנשים* por razones métricas; TORREY, *The Translations...*, p. 294 aunque considera nominativo *רצן*, y escribe *באנשים* en estado absoluto.

(43) Georg AICHER, *Zum Gloria (Lk 2,14)*, en BZ 5 (1907) 381-391. Antes de él, F. FIELD, *Ofium Norvicense*, III (Oxford, 1881), p. 36s. rechazaba la retraducción *אנשי רצן* porque su verdadera versión griega debió haber sido *ἄνδρες εὐδοκίας*.

Aun a trueque de desagradar a los partidarios del ritmo métrico riguroso en nuestro cántico, me atrevo a sugerir para el segundo estico:

ועל - ארץ שלום בני איש רצון

Y como simple posibilidad —no me atrevo siquiera a proponerla como probable— sospecho que el ἐν antes de ἀνθρώποις pudiera ser debido a una equivocada lectura באנשי —con baile de las letras א y נ— en lugar de בני איש.

IV. — ἡ Εἰρήνη εὐδοκίας?

La autoridad de Orígenes que, en una homilia solo llegada a nosotros a través de la traducción latina de San Jerónimo, une εὐδοκίας con εἰρήνη, ha hecho que autores recientes se inclinen por esta interpretación.

El famoso pasaje de Orígenes dice así: “Diligens Scripturae lector inquiret quomodo Salvator loquitur: *Non veni pacem mittere super terram, sed gladium*, et nunc angeli in ejus nativitate decantant, *super terram pax*. Siquidem et in alio loco ex persona ipsius dicitur: *Pacem meam do vobis, pacem relinquo vobis. Non sicut mundus iste dat pacem, ego do pacem*. Videat ergo quod inferimus, an possit solvere quaestionem. Si scriptum esset, *super terram pax*, et hucusque esset finita sententia, recte quaestio nasceretur. Nunc vero in hoc quod additum est, hoc est, quod post pacem dicitur, *in hominibus bonae voluntatis*, solvit quaestionem. Pax enim quam non dat Dominus super terram, non est pax bonae voluntatis”⁽⁴⁴⁾.

Es evidentemente un esfuerzo por interpretar εὐδοκίας con referencia al beneplácito divino. Orí-

⁽⁴⁴⁾ ORIGENES, *Homil. in Lucam XIII* (MG 13, 1831).

genes piensa acertadamente que ése es su significado aquí; pero no le gusta que determine a *ἀνθρώποις* limitando con ello los destinatarios de la paz, que serían según eso los hombres a los que Dios quiere. Recordando entonces que Jesús ha distinguido la paz que El da de la paz que da el mundo (Juan 14,27) y que ha hablado de una paz que El no trae (Mt 10,34), el alejandrino considera *εὐδοκίας* como calificativo de *εἰρήνη*: La paz que anunciaron los ángeles para los hombres sobre la tierra es la *paz del beneplácito divino*, es decir, la paz que Dios quiere y que proviene de Dios: paz que los hombres no pueden conseguir por sí solos como lo muestra el texto del Salmo 127,1 que Orígenes cita para terminar: “Si el Señor no construye la casa, en vano trabajan los albañiles; si el Señor no custodia la ciudad, en vano vigilan los centinelas”.

La autoridad de Orígenes, unida a la dificultad de entender lo que significa en nuestro texto *ἀνθρώποι εὐδοκίας*, ha hecho que su explicación —teológicamente ortodoxa, aunque exegéticamente discutible— sea aceptada por autores modernos.

La defendió con ahinco HARNACK⁽⁴⁵⁾, la siguen DUNCAN⁽⁴⁶⁾ y TARELLI⁽⁴⁷⁾, y más recientemente MUELLER quien propone traducir: “And on earth peace coming from His good pleasure with mankind”⁽⁴⁸⁾.

(45) Adolf VON KARNACK, *Über den Spruch “Ehre sei Gott in der Höhe” und das Wort “Eudokia”*, en “Sitzungsberichte der königlich preussischen Akademie der Wissenschaften” (1915) 854-875.

(46) T. S. DUNCAN, *The rendering of Luke 2,14*, en “Bibliotheca Sacra” 84 (1927) 340-341.

(47) C. C. TARELLI, *An Interpretation of Luke 2,14*, en “The Expository Times” 48 (1937/38) 332.

(48) MUELLER, *An application of case grammar to two New Testament Passages*, en “Concordia Theological Quarterly” 43 (1979) 320-325.

Es cierto, como explica Orígenes, que la paz de Lc 2,14 es la paz que proviene de Dios, y, por ello, muy distinta de la que da y estima el mundo. Es, como hemos visto, la paz mesiánica con todo lo que ella comporta en su doble dimensión vertical y horizontal.

Cierto también que εὐδοκίας no limita caprichosamente por parte de Dios un don que sin duda el Señor ofrece a todos. No es tampoco una cualidad que, poseída por unos hombres y ausente en otros, convierta a aquellos en destinatarios exclusivos de la paz mesiánica.

No tiene εὐδοκίας aquí ningún valor restrictivo⁽⁴⁹⁾.

No limita los destinatarios, sino que expresa la razón última del don divino de la paz mesiánica ofrecida a todos los hombres: el infinito amor misericordioso que tiene Dios para con todos ellos⁽⁵⁰⁾.

Pero para que todo esto sea verdad no hace falta unir gramaticalmente εὐδοκίας con εἰρήνη, estableciendo un hipébaton violento e innecesario. La paz viene sobre la tierra a los hombres —a todos los hombres— porque Dios los hace objeto de su divino beneplácito.

(49) Εὐδοκίας no es, como quiere E. BÖKLEN, *Eudokia in Lukas 2,14*, en "Deutsches Pfarreblatt" 36 (1932) 309s, sinónimo de Jerusalén por el hecho de que en Is 62,4 se diga que un día la llamarán "Mi Complacencia" (θῆλημα ἐμὸν חפצי בה). No restringe la paz a los judíos como opinaba A. MERX, *Die Evangelien des Markus und Lukas* (Berlin, Reimer, 1905) p. 198-202, y como supone Georg AICHER, *Zum Gloria (Lk 2,14)*, en BZ 5 (1907) 381-391. Ni es una añadidura para explicar que no todos reciben de hecho esa paz de Dios, como pensó G. SCHWARZ, *Der Lobgesang der Engel (Lukas 2,14). Emmendation und Rückübersetzung* en BZ 15 (1971) 260-264.

(50) Ello da al himno angélico el carácter universalístico que le atribuye A. KLAWEK, *Hymn anielski Lk 2,14*, en *Ruch-BibLit* 23 (1970) 65-72.

V. — EL GLORIA, ¿REALIDAD? ¿O DESEO?

Hemos visto al principio de este Comentario al *Gloria*, que nuestro himno carece en absoluto de artículos y de verbos. Esta última circunstancia hace que los autores se planteen la cuestión de qué verbo (o verbos) habría que suplir. Casi todos dan por hecho que ha de ser en ambos esticos el verbo *εἰμί* y en tiempo presente; pero no están de acuerdo sobre el modo verbal: indicativo *ἐστω* u optativo *εἴη*.

La mayoría de los autores prefieren *ἐστω* puesto que evidentemente el himno canta la realización ya cumplida en Cristo de las esperanzas mesiánicas (Bonaccorsi, Dibelius, Gyllemborg, Holzmeister, Jeremías, Klostermann, Hauck, Lightfoot, Rusche, Schlatter, Schrenk, Wobbe, Zorell).

En futuro lo entiende F. Bornemann.

De afirmación y deseo a la vez piensan que se trata Vargha y Lagrange. Este último afirma: "Peut importe; il est certain que le nouvel ordre est désormais décrété dans le ciel, et sa réalisation commencée, mais la réalisation complète est réservée à l'avenir"⁽⁵¹⁾.

Green, en fin, que no se debe suplir nada, porque se trata de simples aclamaciones, Harnack y Sahlin.

Pienso efectivamente que lo mejor es no suplir nada, y entender ambas aclamaciones en el doble sentido de afirmación y de deseo, con matiz exigitivo la primera, y de aprovechamiento agradecido la segunda.

El contexto del himno —originalmente según yo creo, pero al menos como inclusión redaccional del Evangelista— es el Nacimiento de Jesús y el anuncio que del mismo se hace a los pastores. Nos hallamos, pues, ante un hecho transcendental cuyo alcance pretende explicar el coro angélico.

⁽⁵¹⁾ J. M. LAGRANGE, *Evangile selon saint Luc* (París, Gabalda, 1948)⁸ pág. 78.

El Nacimiento de Jesús es en sí mismo manifestación de la gloria de Dios y/o glorificación de los seres racionales a Dios (desde hoy en forma digna de El, puesto que realizada por un Hombre-Dios). Como dirá más tarde Ignacio de Loyola, “el hombre es creado para alabar, hacer reverencia y servir a Dios”. Hasta ahora, el hombre era naturalmente incapaz y —como pecador— indigno de hacerlo debidamente. A partir de hoy “por Cristo, con El y en El, a Dios Padre Todopoderoso en la unidad del Espíritu Santo *se da y se dará* el debido honor y gloria”.

A su vez el Nacimiento de Jesús Salvador aporta desde hoy a la tierra la reconciliación de Dios misericordioso con los hombres pecadores, y la necesaria secuela de la paz horizontal entre éstos.

Hasta aquí —y en primer nivel del himno— el plano fáctico.

Eso es ya hoy una doble realidad cumplida.

Pero a su vez el canto a lo acontecido tiene en el himno angélico un claro acento de invitación a los hombres para que obren en consecuencia.

La nueva posibilidad de glorificar a Dios que el Nacimiento de Jesús ofrece a los hombres les exige procurar esa glorificación: Hacer todas las cosas para gloria de Dios (*πάντα εἰς δόξαν Θεοῦ*) como dirá San Pablo (1 Cor 10,31; cfr. Col 3,17). Lo que Dios ha hecho enviando al Mesías esperado le hace acreedor a la alabanza y honor de todos los que se van a beneficiar de su venida. Los ángeles recuerdan a los hombres ese deber.

Por otra parte, los bienes comprendidos en la paz que el Mesías trae a los hombres son efecto de la benevolencia misericordiosa de Dios, y su comprobación, asegurada por los ángeles, está pidiendo de los hombres correspondencia.

El Gloria, a pesar de lo que a primera vista pudiera parecer, no es una simple doxología. Aunque el primer

estico pudiera entenderse como tal ("Gloria sea dada a Dios en las alturas"), no cabe decir otro tanto del segundo, cuyo sujeto no son los hombres sino Dios.

Ambos son en primera línea *proclamaciones* de sendas realidades que la venida del Mesías hace posibles. En un segundo plano son, sin duda también, *solicitud de la oportuna respuesta* por parte de los beneficiarios.

CAPÍTULO 9º

EL “NUNC DIMITTIS”

1. — *El contexto del cántico.*

El último cántico del Evangelio de la Infancia de Lucas aparece en labios del anciano Simeón a la entrada del Templo de Jerusalén, cuando José y María llevando consigo al Niño Jesús se disponían a cumplir lo preceptuado por la Ley de Moisés sobre la presentación a Dios de los primogénitos y sobre la purificación de sus madres.

En la descripción que previamente nos hace Lucas del protagonista (Lc 2,25-27) nos dice de él que era “un hombre justo y timorato, que esperaba la consolación de Israel. El espíritu Santo reposaba sobre él. Y le había sido asegurado por el Espíritu Santo que no vería la muerte sin que antes hubiera visto al Ungido del Señor. Y al introducir sus padres al Niño Jesús para cumplir respecto a El lo preceptuado por la Ley, él lo tomó en sus brazos y bendiciendo a Dios dijo...”.

Sigue a continuación un breve cántico en el que Simeón se pone en manos de Dios para que disponga de su vida, puesto que ya ha visto la salvación de Dios, luz para los gentiles y gloria de su pueblo Israel.

Tras una sencilla nota redaccional (“y estaban su padre y su madre maravillados de las cosas que se

decían de El": v. 33) continúa el relato refiriendo que Simeón los bendijo y tuvo para su madre unas palabras proféticas y enigmáticas, en las que la anuncia el sufrimiento que habrá de producirle ver a su Hijo convertido en bandera de contradicción (Lc 2,34s.). Sigue la intervención de Ana la profetisa (Lc 2,36-38).

Ambos parlamentos (Lc 2,29-32 y 34b-35) aparecen perfectamente encajados en el contexto narrativo. Ambos enuncian, cada vez con mayor concreción, facetas características de la función futura del Niño recién nacido.

2. — ¿Un nuevo inserto poético venido de otra parte?

No faltan quienes pretenden ver en la primera intervención del anciano una pieza extraña introducida aquí por San Lucas, como antes habría hecho con el *Magnificat*, con el *Benedictus*, y con el *Gloria*. BROWN advierte que la presencia de un doble cántico es común a varios episodios de la Infancia: Dos hubo en la Visitación —el cántico de Isabel (Lc 1,42b-45) y el himno puesto en boca de María (Lc 1,46-55)—; dos hubo en el Nacimiento de Jesús —el anuncio del ángel a los pastores (Lc 2,10-11) y el *Gloria* (Lc 2,14)—. Para BROWN en ambos casos el primero es original, y el segundo pieza extraña incorporada por Lucas a su relato. Aquí, en cambio, el original sería el segundo; mientras que el primero (el "Nunc Dimittis") sería una añadidura proveniente de los Anawim judío-cristianos. BROWN cree demostrar este último aserto por la coincidencia de vocabulario, especialmente con el *Benedictus*; por la especial abundancia de semitismos, y porque lo que dice el cántico vale para cualquier momento de la historia salvífica y puede muy bien referirse a la Resurrección⁽¹⁾. Piensa en cambio

(1) Raymond E. BROWN, *The Birth of the Messiah* (New York, Doubleday, 1977) p. 454-455.

que el segundo (Lc 2,34b-35) es auténticamente lucano, por las semejanzas con la “añadidura” lucana de Lc 1,76 (fórmula *καὶ οὖν*), y por la abundancia de lucanismos que contiene⁽²⁾.

No son razones convincentes.

Por de pronto, a favor de la pertenencia original del *Nunc Dimittis* al contexto narrativo inmediatamente anterior está la primera afirmación del cántico, en la cual el protagonista le dice a Dios que ya se lo puede llevar en paz porque ya han visto sus ojos la salvación. Aunque Brown ni lo menciona siquiera en su Comentario, resulta difícil admitir que el autor del *Nunc Dimittis* no se esté refiriendo al contexto narrativo donde se dice que a Simeón le había sido asegurado por el Espíritu *μη ἰδεῖν θάνατον πρὶν ἢ ἂν ἴδῃ τὸν Χριστὸν Κυρίου* (Lc 2,26)⁽³⁾.

De otra parte, la mayor abundancia de semitismos —aunque se admita— no es argumento válido para considerar el *Nunc Dimittis* pieza extraña al contexto narrativo. En primer lugar, porque los semitismos abundan también extraordinariamente en la presentación de Simeón (Lc 2,25-27) y de Ana (Lc 2,36-38): *προσδεχόμενος παράκλησιν τοῦ Ἰσραήλ, ἰδεῖν θάνατον, προσβεβηκυῖα ἐν ἡμέραις πολλαῖς, καὶ αὐτὴ χήρα...* En segundo lugar, por esa razón habría que considerar pieza extraña igualmente el segundo cántico (Lc 2,34b-35) donde es innegable el hebraísmo de *ἀποκαλυφθῶσω ἐκ πολλῶν διαλογισμοί*.

Ni prueba que sea pieza añadida el *Nunc Dimittis* su semejanza de vocabulario con el también “añadi-

(2) Ibidem, p. 456. Se apoya en P. S. MINEAR, *Luke's Use of the Birth Stories*, en KECK-MARTYN, *Studies in Luke-Acts* (Nashville: Abingdon, 1966) 111-130, que en p. 113 enumera 55 lucanismos de los cuales tres aparecen en el segundo cántico de Simeón y ninguno en el primero.

(3) Para H. SAHLIN, *Der Messias und das Gottesvolk* (Uppsala, Alqvist, 1945) p. 255 la referencia sería evidente.

do" *Benedictus*. Porque no se ha demostrado que sea añadidura el cántico de Zacarías, y porque en todo caso las semejanzas verbales entre el *Nunc Dimittis* y el *Benedictus* (ἡτοιμασας, λαοῖ, σωτηριών, εἰρήνη) se encuentran en la segunda parte de éste (Lc 1,76-79), que para Brown es original de Lucas.

Por último, el hecho de que la salvación —objeto de nuestro cántico— pueda entenderse de cualquier episodio de la obra mesiánica, no significa que no pueda referirse al Nacimiento de Jesús. Más aún, los pasajes de Isaías que —como el *Nunc Dimittis*— presentan al Mesías como luz, hacen expresa referencia a su nacimiento (cfr. Is 9,1.5; 42,6; 49,5-6).

Otra cuestión que se plantea a propósito del *Nunc Dimittis* es si los versículos 34b-35 pueden considerarse parte de nuestro cántico.

AYTOUN, como es sabido, cuenta diez hymnos en el Evangelio lucano de la Infancia, a base de considerar piezas distintas el *Nunc Dimittis* y la siguiente profecía de Simeón⁽⁴⁾. GRYGLEWICZ sostiene que las dos unidades forman un todo, aunque razonablemente separadas por las dos introducciones: la del v.28 que presenta la primera parte como un *Eulogium* (εὐλόγησεν) y la segunda que en el v.34b introduce el segundo parlamento como una *profecía* (εἶπεν)(⁵). Y BROWN, que — como hemos visto — considera originalmente lucano el segundo parlamento, estima bien antepuesto el inserto del *Nunc Dimittis* porque con él se intentaría explicar el futuro del niño como salvación para todos, mientras que en el segundo se indicaría el por qué: la salvación se extien-

(4) R. A. AYTOUN, *The ten lucan hymns of the Nativity in their original language*, en JTS 18 (1917) 274-288.

(5) F. GRYGLEWICZ, *Die Herkunft der Hymnen des Kindheitsevangeliums des Lukas*, en NTS 21 (1975) 265-273.

de a los gentiles, porque primero la rechazarán gran parte de los judíos⁽⁶⁾.

Sin negar que estén de alguna manera relacionadas entre sí las dos intervenciones de Simeón, me limito a considerar aquí exclusivamente el *Nunc Dimittis*, por las razones en otro lugar indicadas⁽⁷⁾: sólo ese primer parlamento se presenta como dirigido a Dios (el segundo se dirige a la madre del Niño)⁽⁸⁾; sólo ha constituido desde los primeros siglos pieza hímica en la liturgia cristiana; y sólo él ofrece características evidentes de composición poética hebrea, que no se perciben con suficiente claridad en la segunda intervención del piadoso anciano.

Estructuralmente el *Nunc Dimittis* se compone de tres versos con dos hemistiquios cada uno, que, retraducidos al hebreo, presentan tres acentos en cada hemistiquio.

El primer verso manifiesta la disposición del protagonista a morir cuando Dios lo ordene. El segundo expresa la razón de esa tranquilidad ante la muerte: sus ojos han visto ya, ofrecida al mundo entero, la salvación que esperaba y que Dios le había prometido ver antes de morir. El tercero, finalmente, asegura que lo que han visto sus ojos va a ser luz para iluminar a los gentiles y gloria para Israel.

En labios del privilegiado protagonista, que pudo tener en brazos al Mesías prometido, el himno canta la suerte de todos los que vivirán después de su venida. Se va a cumplir desde ahora lo que prometió el Señor por Isaías ("han visto todos los cabos de la tierra la salvación de nuestro Dios": Is 52,10) y cantaba el sal-

(6) BROWN, obra citada, p. 456.

(7) Véase más arriba, pp. 9s.

(8) Ciertó que la segunda parte del *Benedictus* apostrofa al niño Juan; pero sigue prevaleciendo la referencia a Dios, mantiene sus características de poesía hebrea, y forma con lo anterior un todo sin nueva introducción redaccional.

mista ("Todos los confines de la tierra han visto la salvación de nuestro Dios": Sal 98,3).

3. — *Simeón ya puede morir.*

Νῦν ἀπολύεις τὸν δοῦλόν σου,
δέσποτα, κατὰ τὸ ῥημά σου ἐν εἰρήνῃ (Lc 2,29).

La idea de que se puede uno morir cuando ha visto algo que deseaba ver y que merecía la pena suspirar por ver, es muy frecuente en el language vulgar y en todas las literaturas.

Concretamente en el Antiguo Testamento la expresa Jacob cuando, viejecito ya y poco antes de morir, consigue ver a su hijo predilecto José al que consideraba irremisiblemente perdido. Y así dice abrazándose a su cuello: Ἀποθανοῦμαι ἀπὸ τοῦ νῦν, ἐπεὶ ἐώρακα τὸ πρόσωπον σου (Gén 46,30).

Parecida es la expresión de Ana, la madre del joven Tobías, cuando lo ve regresar sano y salvo a su casa: Εἶδον σε, παιδίον, ἀπὸ τοῦ νῦν ἀποθανοῦμαι (Tob 11,9).

Lo que Jacob y Ana expresan con su término propio (ἀποθανοῦμαι - πῆμῃ), lo sugiere poéticamente Simeón con el término metafórico ἀπολύεις. El verbo ἀπολύω, etimológicamente *desatar, soltar*, en terminología náutica significa *soltar las amarras (a) un barco*, y de ahí metafóricamente *dejar marchar, despedir, morir*.

Con el sentido de *dejar marchar* o *despedir* recurre en Hechos 15,33 donde se dice que Judas y Silas, enviados por la comunidad de Jerusalén, para llevar a Antioquía el famoso decreto conciliar, "fueron *despedidos en paz* (ἀπελύθησαν μετ'εἰρήνης) por los hermanos para que volvieran a los que los habían enviado". Es el uso más frecuente en el Nuevo Testamento.

Con el significado de *morir*, y en paralelismo con ἀπέθανεν (Núm 20,28) se dice en Núm 20,29 que εἶδεν πᾶσα ἡ συναγωγή ὅτι ἀπελύθη Ααρων.

El mismo alcance tiene ἀπέρχομαι traduciendo el hebreo בא , cuando Dios habla de la muerte futura de Abraham: σὺ δὲ ἀπελεύσῃ πρὸς τοὺς πατέρας σου μετ' εἰρήνης (בשלו) (Gen 15,15). Y con ἀπολύω alude a la muerte el segundo de los siete hermanos mártires de 2 Mac 7,9 al decir al tirano: Σὺ μὲν... ἐκ τοῦ παρόντος ἡμᾶς ζῆν ἀπολύεις.

En nuestro caso ἀπολύεις...ἐν εἰρήνῃ, dicho de Dios, no puede significar simplemente *morir*, sino *dejar ir* o *despedir*, en paz, esto es, *dejar morir*. JOÜON asegura a propósito de este pasaje que “ἀπολύεις semble bien avoir ici la nuance *tu peux laisser aller...* Cette nuance semimodale *pouvoir* est fréquente en hébreu à la forme *yiqtol*”(9).

La pretendida semejanza de nuestro pasaje con un episodio del *Agamenón* de ESQUILO en el que el centinela pide que le releven de su función al percibir la señal de la toma de Troya, ha hecho que algunos vean en las palabras de Simeón una referencia al tema del cese en el cargo, que aquí —por la terminología usada τὸν δοῦλόν σου y δέσποτα— equivaldría a liberar a un esclavo de su relación de servicio para con su amo. Según esta manera de ver, Simeón que se proclama esclavo de Yahvéh, tenía por oficio ser *profeta* anunciador de la futura consolación de Israel. Ahora pediría a Dios que le relevara de ese quehacer, puesto que sus ojos han visto ya lo que anunciaba.

Aunque ἀπολύω en su ambigua acepción de *despedir* hace posible esta explicación —que por otra parte tiene buenos defensores(10)—, personalmente

(9) Paul JOÜON, *Evangile de Notre Seigneur Jésus-Christ* (Bourges, Tardy, 1945) p. 301.

(10) Así E. KLOSTERMANN, *Das Lukas-Evangelium* (Tü-

se me antoja muy rebuscada. Ni consta que Simeón fuera *profeta* por el simple dato de que el Espíritu Santo estaba con él (versículo 25), ni se ve por qué —si es que lo era— debía dejar de serlo por el hecho de haber visto con sus ojos al Mesías. La idea de que los profetas son simples anunciadores del porvenir no se tiene de pie.

Δέσποτα, que en griego clásico tiene a veces una connotación peyorativa de dominio tiránico, en la Biblia y aplicado a Dios no presenta esa carga. Poco usado por los LXX en la traducción de los libros más

bingen, Möhr, 1929) p. 43; RENGSTORFF, *Das Evangelium nach Lukas* (Göttingen, Vandenhoeck, 1952) p. 36.

En realidad las semejanzas entre la tragedia de Esquilo y el cántico de Simeón son muy lejanas. Ciertamente que la tragedia empieza con el monólogo del Guardián del Palacio de los Atridas en Argos que pide a los dioses le liberen de los duros trabajos de su cargo que viene desempeñando hace ya más de un año:

Θεους μεν αἰτῶ τῶν δ' ἀπαλλαγὴν πόνων
φρουρᾶς ἐτείας μηκος (v. 1-2)

Pero esto lo dice mucho antes de ver la fogata anunciadora de la caída de Troya:

νῦν δ' εὐτυχὴς γένοιτ' ἀπαλλαγὴ πόνων
εὐαγγέλου φανέντος ὀρφναίου πυρός (v. 20-21)

Solo a partir del v. 22 saluda el resplandor ya visto de la fogata.

Otra semejanza aducida generalmente es la expresión del Herald, que trae la buena noticia en persona, y que, saludado por el coro, responde que ya no puede negar a los dioses que dispongan de su vida:

χαίρω γε, τεθνάναι δ' οὐκέτ' ἀντερῶ θεοῖς (v. 539)

Hay todavía otro parecido, que no he visto citado, pero que contiene acaso más elementos comunes con el cántico de Simeón que los anteriores. Casi al final de la tragedia, Egisto celebra la muerte de Agamenón a manos de Klitemestra, asegurando que para él la muerte ya será hermosa después de haber visto la justicia cumplida:

οὕτω καλὸν δὴ καὶ τὸ κατθανεῖν ἐμοὶ
ιδόντα τοῦτον τῆς δίκης ἐν ἔρκεσσι (v. 1610-1611)

Como se habrá podido ver, las semejanzas verbales son mínimas por no decir inexistentes. El tema de declararse dispuesto a morir tras ver cumplido un deseo es universal como el hombre.

antiguos del A.T., aparece con mayor frecuencia en los recientes (Dan, Mac, Sir, Tob, Ep. de Jeremías) y cinco veces con referencia a Dios en el Nuevo Testamento: (Hechos 4,24; Apoc 6,10; 2 Tim 2,21; 2 Pet 2,1; Jud 4), las dos primeras en contexto himnico o de plegaria como en nuestro pasaje; en Judas 4 aparece como título de Cristo, junto al de (y, por tanto, distinto del de) κύριος: τὸν μόνον δεσπότην καὶ Κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν ἀρνούμενοι.

Esto último hace probable la hipótesis de WINTER para el cual el texto hebreo subyacente a Luc 2,29⁽¹¹⁾ sería יהא y por ello fue vertido δέσποτα, ya que κύριος suele ser la traducción de יהי. La relación entre δοῦλος y δέσποτης sugiere el respeto y reverencia del piadoso israelita para con su Dios, aunque sin la carga sociológica que encierran esos términos en griego clásico.

Κατὰ τὸ ῥῆμά σου es una clara alusión al contexto narrativo donde se dice (v. 26) que se había prometido a Simeón μὴ ἰδεῖν θάνατον πρὶν ἢ ἂν ἴδῃ τὸν Χριστὸν Κυρίου. La coincidencia con las palabras de aceptación de la Virgen γένοιτό μοι κατὰ τὸ ῥῆμά σου (Lc 1,38), subraya la actitud de disponibilidad que, como allí María, adopta aquí Simeón.

4. — *Lo que Simeón ha visto.*

Simeón se muestra dispuesto ya a morir porque según lo prometido por el Espíritu;

ὅτι εἶδον οἱ ὀφθαλμοί μου τὸ σωτήριόν σου
ὃ ἡτοίμασας κατὰ πρόσωπον πάντων τῶν λαῶν
(Lc 2,30s)

Paso por alto, como absolutamente infudada, la peregrina idea de que Simeón, hasta ahora ciego

(11) P. WINTER, *On the margin of Luke 1-2*, en ST 12 (1958) 103-107.

—como Zacarías había estado mudo hasta el nacimiento de su hijo Juan—, hubiera recobrado la vista al encontrarse con Jesús. Nada en el texto ni el contexto favorece esta interpretación.

Εἶδον ὁφθαλμοί μου tiene el sentido concreto de testigo presencial, lo cual es una desgracia si se contemplan cosas desagradables (Jer 20,4); pero es una suerte si lo que se presencia es agradable (cfr. 2 Sam 24,3; Is 33,17.20...).

Simeón lo considera una suerte, porque le ha tocado ser testigo presencial de la salvación mesiánica; y no solo en forma genérica como la vemos realizada en la historia cuantos vivimos de la parte acá de Cristo, sino en la forma concreta en que la vieron los contemporáneos del Mesías que le trataron personalmente. Es la bienaventuranza que Jesús proclamó de sus discípulos cuando les dijo: "Bienaventurados los ojos que ven lo que vosotros estais viendo. Os aseguro que muchos profetas y reyes desearon ver lo que vosotros estais viendo, y no lo vieron" (Lc 10,23-24; cfr. Mt 13,16s).

Τὸ σωτήριόν σου es fórmula viejotestamentaria muy frecuente para indicar las obras salvíficas de Dios, particularmente la que ha de ser llevada a cabo por el Mesías⁽¹²⁾.

Quienes piensan que Lc 1-2 ha sido escrito originalmente en griego, creen ver aquí una confirmación de su tesis, al comprobar que el autor del *Nunc Dimittis* cita Is 40,5 por los LXX, ya que el TM no emplea en ese pasaje el concepto de *salvación*, sino que lee en su lugar *יְהוָה* (a una).

Pero el argumento no convence.

En primer lugar, porque Lc 3,5 donde ciertamente el autor cita por los LXX, reproduce exactamente la lectura de los alejandrinos con el verbo ὁψεται mientras que aquí emplea εἶδον.

(12) Véase más arriba, a propósito de Lc 1,47, pp. 122ss.

Pero es que —aparte de Is 40,5— Simeón puede referirse a Is 52,10 ó a su comentario en el Salmo 98,2-3. Ambos pasajes contienen ideas y términos empleados en el cántico de Simeón justamente en el hemistiquio que sigue. Dice Is 52,10:

καὶ ἀποκαλύψει Κύριος τὸν βραχίονα αὐτοῦ
ἅγιον
ἐν ὧπιον πάντων τῶν ἐθνῶν (לְעַיִן כָּל-הָעַמִּים)
καὶ ὄψονται πάντα τὰ ἄκρα τῆς γῆς
τὴν σωτηρίαν τὴν παρὰ τοῦ Θεοῦ
(תָּא - יְשׁוּעָה אֱלֹהֵינוּ)

La idea de que Dios ha hecho exposición de su obra salvífica ante todos los pueblos, de forma que todos los confines de la tierra han visto su salvación, se repite en el Salmo 98,2-3:

Ἐγνώρισεν Κύριος τὸ σωτήριον αὐτοῦ (יְשׁוּעָה)
ἐναντίον τῶν ἐθνῶν (לְעַיִן הָעַמִּים) ἀπεκάλυψεν
τὴν δικαιοσύνην αὐτοῦ...
εἶδοσαν πάντα τὰ πέρατα τῆς γῆς τὸ σωτήριον
τοῦ Θεοῦ ἡμῶν.

Por cierto que el último estico de ambos pasajes suena exactamente igual en hebreo, aunque los LXX traducen יְשׁוּעָה en el primer caso por τὴν σωτηρίαν y en el segundo por τὸ σωτήριον. Ello hace probable que el texto hebreo subyacente a Lc 2,30 empleara יְשׁוּעָה con clara alusión etimológica al nombre de Jesús⁽¹³⁾. En favor de יְשׁוּעָה frente a שׁוּעָה vale cuanto dejamos dicho más arriba sobre el uso de ambos términos en el TM⁽¹⁴⁾.

(13) Cfr. R. LAURENTIN, *Traces d'allusions étymologiques en Luc 1-2*, en "Biblica" 37 (1956) 435-456; 38 (1957) 1-23, concretamente p. 446.

(14) Véase más arriba, p. 124.

Dios presenta su salvación en Is 52,10 לעיני כל - הגוים y en el Sal 98,2 לעיני הגוים. La fórmula de Lc 2,31 κατὰ πρόσωπον πάντων τῶν λαῶν, aunque más cercana a Isaías que al Salmo, no responde plenamente al texto hebreo de ninguno de los dos. Κατὰ πρόσωπον hace pensar en un prototipo hebreo לפני y πάντων τῶν λαῶν sería exactamente en hebreo כל - העמים, de donde la frase entera retraducida tendría que ser aquí לפני כל - העמים. También podrían atribuirse las discrepancias que se observan entre Lc 2,31 y los pasajes citados del Antiguo Testamento a cambios introducidos en el cántico por el traductor griego.

En todo caso, cabe preguntarse por qué el autor (o el traductor griego) emplean πάντων τῶν λαῶν en un pasaje de tan claras resonancias visjotestamentarias, donde esperaríamos כל - הגוים πάντων τῶν ἐθνῶν.

KILPATRICK⁽¹⁵⁾ se planteó esta cuestión y creyó resolverla a la luz del único caso, fuera del nuestro, en que Lucas emplea λαοι en plural y que es *Hechos* 4,25-27⁽¹⁶⁾. Su conclusión es que λαοι no significa los gentiles, sino todas las tribus de Israel. Y su argumento es la curiosa exégesis que subyace a la oración recitada por la comunidad de Jerusalén tras la liberación de Pedro y Juan. Después de citar los dos primeros versículos del salmo 2

“¿Pòr qué se agitan las naciones (ἐθνη)
y los pueblos (λαοι) mascullan planes vanos?
Se yerguen los reyes de la tierra,
los magistrados *conspiran a una*
contra Yahvéh y contra su Ungido,

(15) G. D. KILPATRICK, *Λαοι at Luke 2,31 and Acts 4,25-27*, en JTS 16 (1965) 127.

(16) En el resto del N.T. λαοι solo recurre en Rom 15,10, citando salmo 117,1 (“Alabad al Señor todas las gentes, cantadle himnos todos los pueblos”); en Apoc 10,11 donde Juan

la oración de la comunidad continúa: “Porque en verdad se *confabularon* en esta ciudad contra tu Santo Siervo Jesús a quien ungiste Herodes y Poncio Pilato con gentiles y pueblos de Israel (συν ἔθνεσιν καὶ λαοῖς Ἰσραήλ) para hacer lo que Tu mismo y tu designio tenía determinado que sucediera”.

Es el único caso en que λαοι plural se refiere a Israel por oposición a los gentiles (ἔθνη). Se trata ciertamente de una acomodación. Los reyes y magistrados, que según el v. 2 del salmo se confabularían, son aquí Herodes y Pilato. La necesidad de extender el paralelismo entre lo acaecido con Jesús y lo que dice el salmista, obliga a ver representados en las naciones (ἔθνη) del versículo 1a a los romanos, y en los λαοι de 1b a los judíos, que fueron los dos grupos confabulados contra Cristo el Viernes Santo.

Pretender deducir de esta exégesis o acomodación forzada el alcance que deba darse a λαοι plural en otros contextos me parece exagerado e ilegítimo. Otra cosa es el singular λαός que por oposición a ἔθνη, significa frecuentemente el pueblo de Israel antiguo o nuevo como ocurre a continuación en Lc 2,32 y como aparece en *Hechos* 15,14 (λαβεῖν ἐξ ἐθνῶν λαὸν τῷ ὀνόματι αὐτοῦ), en *Hechos* 26,17 donde Cristo le promete a Pablo liberarle ἐκ τοῦ λαοῦ καὶ ἐκ τῶν ἐθνῶν, y en *Hechos* 26,23 donde Pablo asegura que los profetas y el mismo Moisés dijeron que el Cristo... habría de anunciar la luz τῷ τε λαῷ καὶ τοῖς ἔθνεσιν.

Pienso, pues, que en nuestro caso (Lc 2,31) λαοι no significa las tribus de Israel, sino *los pueblos en general*. Lo más frecuente en el Salterio es que λαοι — como en el texto del salmo 2 que aquí se cita — aparezca en paralelismo exacto con los gentiles (ἔθνη):

recibe orden de profetizar contra pueblos, naciones, lenguas y reyes; y en Apoc 17,15: “Las aguas que has visto, donde está sentada la Ramera, son pueblos, muchedumbres, naciones y lenguas”.

así en los salmos 7,8.9; 42,2; 47,4; 57,10; 67,6; 96,3; 105,44; 108,3; 117,1. A veces, aunque el término aparece solo, designa abiertamente los paganos por oposición a Israel: 47,9-10; 77,15; 87,6. Pero hay, sobre todo, numerosos pasajes en que *λαοι* significa *el mundo entero sin distinción de judíos y paganos*: Sal 9,9; 67,3; 97,6; 98,9; 99,1-2; 148,11. Esta última significación es la que parece sugerir aquí el contexto inmediato, ya que en el versículo siguiente resultan de alguna manera beneficiarios de la salud mesiánica los gentiles y el pueblo de Israel.

Dos razones puede haber habido para que el autor de Lc 2,31 eligiera esta término: evitar la repetición de gentiles (הַגֵּוִיִּם - ἐθνῶν) que recurre en el versículo siguiente; o mejor, dejar constancia de que la salvación mesiánica había de ser algo para todos los pueblos sin distinción (judíos y paganos incluidos). Esta intención me parece clara en Lc 2,31. Lo que no veo claro es que ello se deba a la persuasión lucana de que el *nuevo* pueblo de Dios resulte de la fusión de ambos bloques en una unidad superior como parece suponer BROWN⁽¹⁷⁾. Los textos del Salterio más arriba aducidos demuestran que prevalece el valor genérico de *λαοι* para designar todos los pueblos de la tierra, con anterioridad a cualquier connotación teológica.

Y esto nos lleva ya a precisar el alcance de los dos versículos.

5. — *Universalismo mesiánico del cántico de Simeón.*

SAHLIN piensa que el universalismo subyacente en las expresiones del cántico de Simeón no es uni-

(17) Raymond E. BROWN, *The Birth of the Messiah* (New York, Doubleday, 1977), p. 440.

versalismo de destinación, sino de simple exposición o muestra. En otros términos: El Proto-Lucas, que refleja el himno, afirma que la salvación mesiánica *será vista* por todos los pueblos, pero no participarán todos de ella; sino que será una salvación exclusivamente de Israel que verán todos. Se esfuerza por demostrar que ése era el pensamiento del Deutero-Isaías, y por ello del Judaísmo posterior, sin excluir los judío-cristianos de primera hora⁽¹⁸⁾.

Para ello necesita Sahlin traducir Lc 2,31: “que has preparado *ante los ojos de...*”. Pero ocurre que el autor de Lc 2,31 no escribió *ἐνώπιον ὁ ἐναντίον* como los LXX en Is 52,10 y Sal 98,2 traduciendo en ambos casos לעיני, sino *κατὰ πρόσωπον*, que presupone un לפני. P. JOÜON cree demostrar que *κατὰ πρόσωπον* significa aquí = *a la disposición de...* Tal es su alcance, sin duda, en Gen 13,9 donde Abraham le dice a Lot que tiene toda la tierra por delante (להניך), es decir, a su disposición. Lo mismo significa en Gen 24,51 donde Labán y Betuel dicen al siervo de Abraham: “Ahí tienes delante de tí (לפניך), es decir, a tu disposición a Rebeca; tómala y vete, y sea ella la mujer del hijo de tu señor”. Más claramente, por su mayor semejanza con nuestro pasaje, en el Salmo 23,5 se dice: “Preparas delante de mí una mesa (*ἡτοιμασας ἐνώπιον μου τράπεζαν* - תַּעֲרֵךְ לִפְנֵי שִׁלְחָן, donde por el contexto es evidente que se trata de una mesa abastecida *a disposición* del salmista, y no solo para que *contemple* las viandas (cfr. Sal 69,23, y 1 Sam 9,24; Neh 2,1)⁽¹⁹⁾).

No se puede negar que en otras ocasiones —especialmente en el Nuevo Testamento— *κατὰ πρόσωπον* significa simplemente *delante de* (Hechos 3,13; 25,16;

(18) H. SAHLIN, *Der Messias und das Gottesvolk* (Uppsala, Alqvist, 1945) p. 256-258.

(19) Véase Paul JOÜON, *Notes philologiques sur les Evangelies*, en *RechScRel* 18 (1928) 345-359.

2 Cor 10,1). Pero en el caso de nuestro himno el contexto inmediato, donde se hace partícipes de esta salvación expresamente a los gentiles (v.32a), exige entender aquí esta expresión de la salud mesiánica brindada a todos los pueblos, no como un *simple espectáculo*, sino como una verdadera *oferta*.

Todas las retraducciones del *Nunc Dimittis* al hebreo —que, por cierto, no presentan hasta este punto variantes importantes— imaginan detrás de ἡτοιμάσας un הכינן que equivale a poner de pie. Es el verbo hebreo que mayoritariamente responde al ἐτοιμάζω de los LXX. Pero quizá no fuera un despropósito traducir aquí por ערכה que está detrás del ἐτοιμάζω de los LXX cuando se trata de *preparar una mesa delante de alguien* (Sal 23,5; 78,19; Is 21,5; 65,11...).

El versículo 32 describe el contenido de la salud mesiánica (τὸ σωτήριόν) que los ojos de Simeón han contemplado:

φῶς εἰς ἀποκάλυψιν ἐθνῶν
καὶ δόξαν λαοῦ σου Ἰσραήλ.

Gramaticalmente hay dos posibilidades: que φῶς y δόξαν sean dos términos exegéticos de τὸ σωτήριόν en aposición con él (la salvación será luz para unos y gloria para otros); o que solo haga ese oficio φῶς, desdoblándose luego, como en su doble efecto, en ἀποκάλυψιν y δόξαν (luz *para* iluminación de los gentiles y *para* gloria de su pueblo Israel).

Me inclino a favor de esta segunda interpretación, porque si bien —como veremos— la salud mesiánica se considera en la expectación profética como luz para los gentiles, el Mesías será también luz para Israel; más aún, será justamente para Israel *su luz*, a cuyo resplandor caminarán los gentiles.

Ya el final del *Benedictus* (v. 79) presentaba al Mesías como *Lucero* para iluminar a los que hasta ahora vivían en sombras y para dirigir los pasos de los

israelitas por los senderos de la paz⁽²⁰⁾. Igualmente aquí. El Mesías es luz para revelar a los gentiles lo que ignoran, y para gloria del pueblo de Israel en cuyo seno brillará.

El tema de la luz como nota característica de los tiempos mesiánicos y con especial referencia a la iluminación de los paganos, es muy frecuente en la literatura profética, particularmente en Isaías.

Ya en el primer cántico del Siervo le dice Yahvéh:

“Te he destinado a ser alianza para el pueblo,
luz para las gentes (Is 42,6)

ἐδωκά σε εἰς διαθήκην γένους ואתוך לברית עם
εἰς φῶς ἐθνῶν. לאור גוים

Pero mucho más claro en el segundo Cántico (Is 49,6)

“Poco es que seas para Mí siervo
en orden a levantar las tribus de Jacob
y hacer volver a los preservados de Israel;

τέθεικά σε(...) εἰς φῶς ἐθνῶν ונתתיך לאור גוים
τοῦ εἶναι σε εἰς σωτηρίαν להיות ישועתי
ἕως ἐσχάτου τῆς γῆς. עד-קצה הארץ

Y como introducción al Nacimiento del Emmanuel, canta Is 9,1:

“El pueblo que andaba en tinieblas, vió una luz
grande;

los que vivían en tierra de sombras, una luz brilló
sobre ellos”.

Está suficientemente claro que, según Isaías, será misión del Siervo ser luz de los gentiles, aparte de ser el encargado de levantar las tribus de Jacob y de hacer volver a su tierra a los judíos de la Dispersión. No veo

(20) Véase nuestro Comentario más arriba, pp. 236-240.

2 Cor 10,1). Pero en el caso de nuestro himno el contexto inmediato, donde se hace partícipes de esta salvación expresamente a los gentiles (v.32a), exige entender aquí esta expresión de la salud mesiánica brindada a todos los pueblos, no como un *simple espectáculo*, sino como una verdadera *oferta*.

Todas las retraducciones del *Nunc Dimittis* al hebreo —que, por cierto, no presentan hasta este punto variantes importantes— imaginan detrás de ἡτοιμάσας un כִּנְיָהּ que equivale a poner de pie. Es el verbo hebreo que mayoritariamente responde al ἐτοιμάζω de los LXX. Pero quizá no fuera un despropósito traducir aquí por עֲרַכָהּ que está detrás del ἐτοιμαζω de los LXX cuando se trata de *preparar una mesa delante de alguien* (Sal 23,5; 78,19; Is 21,5; 65,11...).

El versículo 32 describe el contenido de la salud mesiánica (τὸ σωτήριόν) que los ojos de Simeón han contemplado:

φῶς εἰς ἀποκάλυψιν ἐθνῶν
καὶ δόξαν λαοῦ σου Ἰσραήλ.

Gramaticalmente hay dos posibilidades: que φῶς y δόξαν sean dos términos epexegeticos de τὸ σωτήριόν en aposición con él (la salvación será luz para unos y gloria para otros); o que solo haga ese oficio φῶς, desdoblándose luego, como en su doble efecto, en ἀποκάλυψιν y δόξαν (luz para iluminación de los gentiles y para gloria de su pueblo Israel).

Me inclino a favor de esta segunda interpretación, porque si bien — como veremos — la salud mesiánica se considera en la expectación profética como luz para los gentiles, el Mesías será también luz para Israel; más aún, será justamente para Israel *su luz*, a cuyo resplandor caminarán los gentiles.

Ya el final del *Benedictus* (v. 79) presentaba al Mesías como *Lucero* para iluminar a los que hasta ahora vivían en sombras y para dirigir los pasos de los

israelitas por los senderos de la paz⁽²⁰⁾. Igualmente aquí. El Mesías es luz para revelar a los gentiles lo que ignoran, y para gloria del pueblo de Israel en cuyo seno brillará.

El tema de la luz como nota característica de los tiempos mesiánicos y con especial referencia a la iluminación de los paganos, es muy frecuente en la literatura profética, particularmente en Isaías.

Ya en el primer cántico del Siervo le dice Yahvéh:

“Te he destinado a ser alianza para el pueblo,
luz para las gentes (Is 42,6)

ἔδωκά σε εἰς διαθήκην γένους ואתוך לברית עם
εἰς φῶς ἐθνῶν. לאור גוים

Pero mucho más claro en el segundo Cántico (Is 49,6)

“Poco es que seas para Mí siervo
en orden a levantar las tribus de Jacob
y hacer volver a los preservados de Israel;

τέθεικά σε(...) εἰς φῶς ἐθνῶν ונתתיך לאור גוים
τοῦ εἶναι σε εἰς σωτηρίαν להיות ישועתי
ἕως ἑσχάτου τῆς γῆς. עד - קצה הארץ

Y como introducción al Nacimiento del Emmanuel, canta Is 9,1:

“El pueblo que andaba en tinieblas, vió una luz
grande;
los que vivían en tierra de sombras, una luz brilló
sobre ellos”.

Está suficientemente claro que, según Isaías, será misión del Siervo ser luz de los gentiles, aparte de ser el encargado de levantar las tribus de Jacob y de hacer volver a su tierra a los judíos de la Dispersión. No veo

(20) Véase nuestro Comentario más arriba, pp. 236-240.

cómo Sahlin puede afirmar que, según el Deutero-Isaías, la misión del Mesías futuro había de quedar encerrada en los estrechos límites del pueblo de Israel —palestinense y de la Diáspora— y que los gentiles habían de limitarse a contemplar el espectáculo.

No serán los gentiles meros espectadores de la luz mesiánica. Participarán en ella. Pero ¿qué es para Isaías esa luz y cuál ha de ser la participación de los gentiles en ella?

En el Trito-Isaías (cap. 60) esa luz se describe como algo que Dios hace brillar sobre Jerusalén mientras el resto del mundo anda en tinieblas. Pero a continuación se dice a la Ciudad Santa: "Las naciones caminarán a tu luz". La clave estaría en la famosa visión que figura, con idénticos términos, como obra de Isaías (2,1-4) y de Miqueas (4,1-3):

"Sucederá en días futuros
que el Monte de la Casa de Yahvéh
será asentado en la cima de los montes,
Y se alzaré por encima de las colinas.
Confluirán a él todas las naciones
y acudirán pueblos numerosos. Dirán:
— Venid, subamos al Monte de Yahvéh,
a la Casa del Dios de Jacob,
para que él *nos enseñe sus caminos*
y nosotros sigamos sus senderos.

Pues de Sión saldrá la Ley,
y de Jerusalén la Palabra de Yahvéh".

Se trata, pues, de la divina revelación, domiciliada en Sión, y que un día —en los tiempos mesiánicos— se convertirá en antorcha para iluminar los senderos de todos los pueblos.

Portador de esta revelación será el Siervo: "...dic-tará ley a las naciones... No desmayará ni se quebrará hasta implantar en la tierra el derecho, y esperarán

las islas su enseñanza" (Is 42,1.4). Por eso será "luz para las naciones" (Is 42,6).

Así entendida, la luz mesiánica es evidentemente luz para todos (gentiles y judíos). Y así lo afirma Simeón. Por eso la canta con las diversas resonancias que tendrá para unos y otros: para los pueblos gentiles será revelación nueva; para el pueblo hebreo, satisfacción de ser su depositario y transmisor.

La expresión *εἰς ἀποκάλυψιν ἐθνῶν* constituye un grave problema para los comentaristas de nuestro himno y para los retraductores del mismo al hebreo.

La dificultad de los exegetas consiste en determinar si *ἐθνῶν* debe ser considerado como *genitivo posesivo* (revelación que poseerán los gentiles), o *subjetivo* (luz para que se descubran los gentiles), u *objetivo* (luz para revelación a los gentiles)⁽²¹⁾.

Partiendo de que etimológicamente *ἀποκαλύπτω* significa *des - velar* o quitar el velo que impide ver una cosa, se ha querido relacionar esta *ἀποκάλυψιν ἐθνῶν* con el pasaje de Isaías 25,6-8 donde se habla (según el TM) del suntuoso banquete preparado en el Monte Sión por Yahvéh para todos los pueblos, en el cual Yahvéh "destruirá el velo que cubre a todos los pueblos y el cobertor tejido sobre todas las gentes":

ובלע בחר הזה פני הלוט/הלוט על כל העמים
והמסכה הנסוכה על כל הגוים

Según esta interpretación, la salvación mesiánica será luz para revelación de los gentiles por cuanto destruirá el velo que los cubría. Pero el texto de Isaías es muy oscuro. Más que de *revelación*, podría tratarse de simple *destrucción de la Muerte y sus secuelas*.

(21) Cfr. como ejemplos de esta preocupación exegética H. SAHLIN, *Der Messias und das Gottesvolk* (Uppsala, Alqvist, 1945) p. 258-264; J. Rendel HARRIS, *A Light to lighten the gentiles*, en *ExpTim* 29 (1917/18) 88; P. JOUON, *Evangile de Notre Seigneur Jésus Christ* (Bourges, Tardy, 1945) p. 302s.

STEINMANN traducía en la *Biblia de Jerusalén* (éd. 1961):

"Il enleva sur cette montagne
le voile de deuil qui voilait tous les peuples
et le suaire qui ensevelissait toutes les nations.
Il fera disparaître pour toujours la Mort".

Pienso que —cuando se trata, como aquí, de una traducción— más allá de las formas gramaticales está el pensamiento del autor original. La preocupación por ser fiel al texto que se tiene delante puede en algún momento hacer más oscuro en la traducción algo que ya era ambiguo en el original. Téngase en cuenta, por ejemplo, que el hebreo no tiene casos y al traducir al griego hay que ponérselos.

En mi opinión ἐθνῶν y λαοῦ σου Ἰσραηλ corresponde a los que el autor original consideraba los dobles *destinatarios* de esa salvación-luz. En hebreo iban sin preposición, porque la que les correspondía (ל) la llevaba el vocablo anterior. Pero como destinatarios que eran, en griego debieron ser construidos en dativo: ἐθνέσω - λαῶ.

En cambio, εἰς ἀποκάλυψιν y (εἰς) δόξαν expresaban los *beneficios* que dicha salvación-luz había de reportar respectivamente a gentiles y judíos: La salvación mesiánica será una luz que los gentiles celebrarán como un *descubrimiento*, y los judíos como una *gloria nacional*. Lo primero estaba claramente anunciado en los pasajes de Isaías sobre el Siervo de Yahvéh; lo segundo, en Is 46,13:

δέδωκα ἐν Σιων σωτηρίαν
τῷ Ἰσραηλ εἰς δόξασμα.

נתתי בציון תשועה
לישראל תפארת

Por su parte, los retraductores de nuestro cántico al hebreo tropiezan con la dificultad de que no se conoce en hebreo clásico ni rabínico, ni existe en

araméo, un nombre al que corresponda ἀποκάλυψις en griego. En el A.T. solo recurre una vez en 1 Sam 20,30 traduciendo ערוה con el significado de *la desnudez* (de la madre), y tres veces en Ben Sirac (11,27; 22,22; 42,1); en el último traduce el nombre inusitado מחסוה.

Los partidarios de que el *Nunc Dimittis* fue escrito originalmente 'en griego, ven aquí un argumento en favor de su tesis. Argumento, sin embargo, poco fuerte, dado que el libro de Ben Sirac fue escrito originalmente en hebreo, y su nieto, al traducirlo, empleó tres veces ἀποκάλυψις. O existía el nombre hebreo correspondiente, o es lícito traducir alguna expresión hebrea, que no sea nombre, por ἀποκάλυψις.

Se suele pensar en un infinitivo constructo.

RESCH retradujo אור להאיר (luz para iluminar). DELITZSCH y SAHLIN, buscando una mayor fidelidad, retraducen אור לגלות si bien Delitzsch extrañamente añade un עני antes de הגים (²²).

Pero la opinión de Sahlin sobre el particular es muy peregrina(²³). Según él, ἀποκάλυσσω respondería al infinitivo constructo piel de גלה que sonaría לגלות. Y eso fue sin duda lo que creyó ver el traductor. Pero el autor original había escrito esas mismas consonantes, aunque con *wau súrek* en lugar de *wau holen*, lo cual es un nombre que significa destierro, desterrados. Con ello Sahlin confirma su opinión contraria al universalismo mesiánico del Proto-Lucas, incluso en el *Nunc Dimittis*: La salud mesiánica sería solamente luz para los judíos que vivían en la Diáspora entre los gentiles.

Este error de traducción es sin duda ingenioso, pero nada más.

(²²) Cfr. RESCH, *Das Kindheitsevangelium...*, p. 217; H. SAHLIN, *Der Messias...*, p. 266.

(²³) H. SAHLIN, *obra citada*, p. 261ss.

El claro acento isaiano del cántico exige entender las expresiones de éste con el alcance universalista que tienen en el profeta exílico. De lo contrario habría que suponer en el autor de Lc 1-2 una intención polémica de restringir la portada de los vaticinios de Isaías, cosa que no creo sostenga Sahlin.

El autor del *Nunc Dimittis* sabe que los bienes mesiánicos van a ser para todos. Pero ello no le impide sentir el legítimo orgullo de ser judío. Y por eso ve en la salvación que está cantando un motivo de gloria para el pueblo de Israel: *καὶ δόξαν λαοῦ σου Ἰσραήλ*.

Dios había prometido esa gloria a su pueblo (Is 46,13), inspirando a sus profetas y salmistas encendidos cánticos a la suerte de Jerusalén y de Sión. Recuérdense los salmos 24, 46, 48, 76, 84, 87, 122, 137. Y a manera de ejemplo las endechas del libro de Isaías en sus capítulos 12, 35, 52, 54, 60, 62.

El Nuevo Testamento confirmará la legitimidad de esta gloria. Baste la enumeración de títulos que San Pablo hace en Rom 9,4ss:

"De los cuales (del pueblo de Dios, Israel) es la adopción filial, la gloria, las alianzas, la legislación, el culto, las promesas y los Patriarcas; de los cuales (del pueblo de Dios, Israel) también procede Cristo según la carne, el cual está por encima de todas las cosas, Dios bendito por los siglos. Amén".

CONCLUSION FINAL

Tras el análisis pormenorizado de los cuatro Cánticos del Evangelio de la Infancia que acabamos de hacer, quizá estemos en condiciones de responder a las cuestiones que sobre la procedencia y lengua original de los mismos nos planteábamos al comenzar.

Hé aquí los datos que de nuestro análisis se desprenden, y las conclusiones que de ellos nos parece lícito deducir.

1. — Los Cánticos *encajan normalmente en el contexto narrativo histórico en que aparecen enmarcados*: La que en el *Magnificat* se llama esclava del Señor y anuncia que será llamada bienaventurada por todas las generaciones a partir de ahora, es la misma que en Lc 1,38 se proclama a sí misma “Esclava del Señor”, y acaba de ser llamada bienaventurada por Isabel (Lc 1,45). Tras lo acaecido en Lc 1,26-38 es lógico que la cantora del *Magnificat* diga que Dios ha hecho obras grandes en ella.

El *Benedictus* de Zacarías responde en la segunda parte (Lc 1,76s) a la pregunta puesta retóricamente por el relato anterior en boca de los testigos que presencian los prodigios de la circuncisión del Bautista: ¿Qué va a ser este niño? (Lc 1,65s). Si el anciano padre canta preferentemente la venida inminente del Mesías, es que la consideraba mucho más importante que el nacimiento de su propio hijo.

El cántico del *Gloria* es la reflexión que, oportunamente en labios de ángeles, condensa los beneficios encerrados en el Nacimiento del Mesías.

Y el comienzo del *Nunc Dimittis* (Lc 2,29) es una clara referencia al relato en prosa que, inmediatamente antes, habla de la promesa hecha a Simeón de que no morirá sin ver al Cristo del Señor (Lc 2,26).

Nada impide, por este capítulo, que los himnos procedan del mismo autor que escribió el relato en prosa donde se insertan. La indudable relación entre el contenido de los cánticos y el relato en prosa que los enmarca favorece la hipótesis de la unidad de autor para unos y otro.

2. — *La terminología griega empleada en los cánticos es perfectamente lucana.* Conocidos son los esfuerzos de determinados autores por demostrar la coincidencia de vocabulario y estilo entre Lc 1-2 y el resto de la obra atribuida a Lucas (Lc 3-24 y Hechos): PLUMMER dedicó a este tema 30 densas páginas de la introducción a su *Comentario*⁽¹⁾, donde concluye: "The peculiarities of Luke's style and diction...run through our Gospel from end to end...In the first two chapters they are perhaps somewhat more frequent than elsewhere". MORGENTHALER observa que en Lc 1-2 aparecen 46 de las 62 palabras favoritas de Lucas⁽²⁾, así como numerosos ejemplos de la *Zweigliedrigkeit* característica del estilo lucano⁽³⁾. MINEAR eleva a 55 los lucanismos que, según él, aparecen en Lucas 1-2⁽⁴⁾.

Nuestro análisis confirma, aun rechazando numerosas exageraciones, que el griego de Lc 1-2 es perfec-

(1) Alfred PLUMMER, *The Gospel according to St Luke* (New York, 1896) pp. XLI-LXX.

(2) Robert MORGENTHALER, *Statistik des N.T. Wortschatzes* (Zürich, 1958).

(3) Robert MORGENTHALER, *Die lukanische Geschichtsschreibung als Zeugnis* (Zürich, 1949), vol. I, pp. 18-20.22-29.30-31.42.48.70.77-79.142.154-155.167s. 179s.

(4) Paul S. MINEAR, *Luke's use of the Birth Stories*, en KECK-MARTYN, *Studies in Luke-Acts* (Nashville New York, Abingdon Press, 1966) pp. 111-130.

tamente lucano. Pero estas coincidencias verbales entre el griego de estos dos capítulos y el del resto de la obra lucana se explican suficientemente en la hipótesis de que Lucas sea el traductor o adaptador de un documento hebreo que encontrara e incorporara a su obra con ligeros pero imprescindibles retoques. Tales coincidencias prueban la necesaria intervención de Lucas en la actual forma griega de estos capítulos, pero no necesariamente que sea su autor.

3. — *Los himnos presentan inequívocas muestras de haber sido escritos originariamente en hebreo:* Recuérdense los famosos aoristos del *Magnificat* (Lc 1,51ss); lo dicho sobre las frases ἐποίησεν λύτρωσιν ἡγείρεν κέρας (Lc 1,68s) y los infinitivos ποιῆσαι, μνησθῆναι (v. 7) τοῦ δοῦναι (73) ἐπιφᾶναι, τοῦ κατευδῆναι (v.79) del *Benedictus*; y el evidente transfondo hebreo del ἐν ἀνδράποισ ἐὺδοκίας del *Gloria*.

4. — La presencia no dudosa de elementos que hacen asimismo probable la composición original en hebreo del relato abogan por un autor que escribiera todo —cánticos y relato— originalmente en hebreo.

5. — El carácter evidentemente cristiano —con acentos de escatología cumplida— que rezuman los cánticos, en consonancia con su contexto narrativo, excluyen su procedencia de autor puramente judío y abogan por un origen claramente cristiano.

6. — Pero el marcado sabor semita de los himnos y los rasgos viejotestamentarios con que en ellos se dibuja la imagen de los tiempos mesiánicos hacen pensar en un autor judío-cristiano, que viviera en Palestina antes del año 70 y que escribiera pensando en lectores cristianos ya pero muy anclados todavía en esas concepciones.

Pienso, por tanto, que Lucas 1-2 es fundamentalmente la obra de un judío-cristiano de primerísima hora que escribió en hebreo tanto el relato en prosa como los cánticos que lo esmaltan. Lucas lo aprovechó para su Evangelio traduciéndolo personalmente o haciéndolo traducir e introduciendo por su parte los mínimos retoques redaccionales necesarios para su inserción.

El origen judío-cristiano del conjunto, escrito originalmente en hebreo, es la única explicación plausible de sus semitismos y del marcado colorido viejotestamentario con que se expresa el convencimiento de que la esperanza mesiánica judía se ha cumplido.

La intervención de Lucas como traductor o adaptador del escrito judío-cristiano a su Evangelio explica suficientemente la abundancia de formas lexicográficas y estilísticas lucanas que se aprecian en la actual forma griega de estos dos capítulos.

ANEXO 1º

RETRADUCCIONES AL HEBREO DE LOS HIMNOS DE LA INFANCIA

Ofrezco a continuación las principales retraducciones de los Himnos de la Infancia al hebreo que he podido tener a mano y que he manejado al hacer el Comentario.

Desgraciadamente no me ha sido posible utilizar algunas otras de las que tenía noticia. Me limito a consignarlas.

Tras la indicación de su procedencia con la correspondiente ficha bibliográfica que permita a los estudiosos su comprobación, transcribo fotográficamente las mencionadas retraducciones hebreas de cada himno con la simple referencia a su respectivo autor.

A. - Autores de las retraducciones

1. — A. RESCH, *Das Kindheitsevangelium* (Ausserkanonische Paralleltex-te zu den Evangelien. - III Teil) (Leipzig, Hinrichs, 1897) (Texte und Untersuchungen, 10,5).

En las pp. 203-225 y bajo el título ספר חולדת ישוע המשיח retraduce al hebreo los dos primeros capítulos de Lucas, y Mt 1,18-25; 2,1-16; 19-23.

Los himnos aparecen retraducidos: *Magnificat*, pp. 208-209; *Benedictus*, pp. 210-211; *Gloria*, p. 214; *Nunc Dimittis*, p. 217.

El texto hebreo completo se editó por separado en Leipzig 1899. Es el que reproduzco fotográficamente en las páginas siguientes.

2. — Franz Xavier ZORELL, *Einführung in die Metrik und die Kuntsformen der hebräischer Psalmen-dichtung mit 40 Textsproben* (München, Aschendorff, 1914).

En un Anexo de la p. 46 ofrece retraducción rítmica hebrea del *Benedictus* y del *Magnificat*.

3. — R. A. AYTOUN, *The ten lucan hymns of the Nativity in their original language*, en JTS 18 (1917) 274-288.

Ofrece texto hebreo de nuestros cuatro himnos: *Magnificat*, pp. 281-283; *Benedictus*, pp. 283-285; *Gloria*, p. 286; y *Nunc Dimittis*, pp. 275-277.

4. — Harold SAHLIN, *Der Messias und das Gottesvolk* (Uppsala, Alqvist 1945).

Como es sabido, sostiene que el autor del Evangelio lucano de la Infancia empleó un Proto-Lukas escrito en hebreo.

Reconstruye, pues, el texto hebreo del *Magnificat*, pp. 175; *Benedictus*, p. 298s.; *Gloria*, p. 228, y *Nunc Dimittis*, p. 266.

5. — Franz DELITZSCH, en su *Hebrew New Testament* (London, 1954) da la traducción del *Magnificat*, p. 101; *Benedictus*, p. 102; *Gloria*, p. 103; *Nunc Dimittis*, p. 104. (La primera edición es de 1885 en Berlin).

6. — Paul WINTER, *Magnificat and Benedictus - Maccabean Psalms?*, en BJRL 37 (1954) 328-347.

Presenta en un *Appendix* (pág. 345-347) la retraducción de lo que considera oración para antes de la batalla (= primera parte del *Benedictus*: Lc 1,69-75) (P. 345s.), y la acción de gracias después de la victoria (= *Magnificat*: Lc 1,46-55) (p. 346s.).

No pretende ofrecer traducción propia, sino a base de retraducciones anteriores.

7. — Franz Xavier ZORELL, *Sprachliche Randnoten zum Neuen Testament*, en BZ 9 (1911) 159-163.

Presenta una retraducción hebrea bastante original del *Gloria*.

8. — Charles TORREY, *The Translations made from the original aramaic Gospels*, en *Studies in the History of Religions* presented to C. H. Toy (New York, Macmillan, 1912) p. 269-317.

Ofrece en la p. 294 retraducción hebrea del *Gloria* en estructura trimembre.

9. — Joachim JEREMIAS, "Ἀνθρωποι ἐνδοκίας, en ZNW 28 (1929) 13-20.

Propone retraducción hebrea del *Gloria* en forma bímembre.

10. — Gunther SCHWARZ, *Die Lobgesang der Engel (Lukas 2,14). Emmendation und Rückübersetzung*, en BZ 15 (1971) 260-264.

Da versión aramea —que él considera original— para el *Gloria*.

No me ha sido posible —por no tener a mano las obras respectivas— consultar las traducciones de:

- Elías HUTTER (Nürnberg, 1599)
- Richard CADDICK (London, 1798)
- Elías Eliezer SALKINSON (London, 1886)
- Hubert GRIMME, *Die Oden Salomos syrisch-hebräisch-deutsch* (Heidelberg, Winters, 1911) que se ocupa de los himnos de la Infancia en las pp. 140-144 y los retraduce al hebreo, pp. 141-143.
- Paul HAUPT, *Magnificat and Benedictus*, en Am-JPh 40 (1919) 64-75, que en sus págs. 73s. ofrece el hebreo prototípico de ambos cánticos.

B. — Retraducciones del Magnificat

N. B. — Los números y nombres hacen referencia a las indicaciones bibliográficas del anterior apartado A.

1. — A. RESCH

וְתֹאמַר מִרְנָה תִּשְׁבַּח נַפְשִׁי
אֶל־יְהוָה:

וְתִגַּל רוּחִי בְּאַלְהֵי יִשְׂרָאֵל:
אֲשֶׁר רָאָה בְּקִנְיִ אִמְחֹ כִּי
הִנֵּה מַעֲשֵׂהָ כָל־הַחַיִּים
וְאֲשֶׁר־נִי:

כִּי קָשָׁה לִּי גְדֻלַּת תַּגְבִּיר
וְקָדוֹשׁ שְׁמוֹ:

וְחִסְדּוֹ לְדוֹר הַדּוֹרִים עַל
וְרָאִיו:

קָשָׁה חֵיל בְּזִרְעוֹ שֶׁנֶּר
אֲבִירֵי לֵב:

הָרָם נְדִיבִים מְכַסְּאוֹתָם
הָרָם עֲנִיִּים:

רַעֲבִים מֵלֵא סִיב וְעֲשִׁירִים
שֶׁנֶּח רִיקָם:

הַחֲזִיק בְּיִשְׂרָאֵל עֲבָדִי
לִזְכֹּר חֲסִדּוֹ:

כְּאֲשֶׁר הִפֵּר אֶל־אֲבִיחֵי
לְאֲבָרָתָם יִלְרְעִי גְדֻלַּת־עֵלִים:

2. — ZORELL

אֲנִי־לֵב וְשֵׁי לִדְרוֹת בָּאֵלֵהי יִשְׁעִי כִּי־רָאִיתִי בָּעֵי אֶמְתּוֹ
 וְיִהְיֶה מִנְעֻמָּה יִאֲשֹׁרֵנִי כְּלִדְרוֹתֶיךָ כִּי־עָשִׂיתָ־לִי גְדֻלּוֹת הַגִּבּוֹר וְקָדוֹשׁ שְׁמִי
 וְתִסְבֵּי לְדִרְגָּתְךָ לִינְאֻי עָשִׂיתָ־לִי כֹדֶעִי הַפֶּיֶן וְרוֹם בִּיצֵר מַחֲשָׁבוֹת לִקְדֹם
 וְיִרְדֵּי יְדֻיִּים מִכֶּסֶּאִית וְהִנֵּה שְׂפָכִים רַעֲבִים מִלֹּאֲרֻב וְעֹשִׂי־רִים שְׁלֵחַ רִיקָם
 וְיִמָּה בְּיִשְׂרָאֵל עֲבָדִי לֹא־דִרְגָּתְךָ כֹּאֲשֶׁר דָּבַר אֶל־אֲבֹתֵינוּ לֹא־בָרָקָם יִלְדֵּנוּ לְעִלְיָם

3. — R. A. AYTOUN (Mantengo su división de versos para que se perciba la métrica que establece).

רַמְסֶה בְּפִשִּׁי יְהוָה [אַלְהֵי] וְתִגַּל רֹחִי | בְּאַלְהֵי יִשְׁעִי:
 כִּי רָאִה רָאָה בָּעֵי אֶמְתּוֹ
 וְהִנֵּה מִנְעֻמָּה | כְּלִדְרוֹת יִאֲשֹׁרֵנִי:
 כִּי גְדֻלּוֹת עָשִׂיתָ־לִי שְׁדִי | וְקָדוֹשׁ שְׁמִי:
 וְתִסְבֵּי לְדֹר וְדֹר | עָלִי יִרְאִיד:
 כְּבוֹרוֹת עָשִׂה בִּזְרְעוֹ | פֹּהר גִּאִים: (בְּמַחְשְׁבוֹת לִרְבֵּם)
 תִּרְם נְדִיבִים מִכֶּסֶּאֲתֶם וְיִרְם יִשְׁפָּכִים:
 רַעֲבִים מִלֹּאֲרֻב וְעֹשִׂי־רִים שְׁלֵחַ רִיקָם:
 תִּמָּה בְּיִשְׂרָאֵל עֲבָדִי | לִזְכֹּר בְּתִמּוֹ:
 כְּדִבְרוֹ אֶל־אֲבֹתֵינוּ לֹא־בָרָקָם תִּרְעוּ לְעִלְיָם:
 לֹא־בָרָקָם תִּרְעוּ לְעִלְיָם:

4. — Harold SAHLIN

- (46) גדלה נפשי ליהוה (47) ותגל רוחי
 באלהי ישעי (48) כיראה בעני אמתו
 כיראה מעתה יאשרוני כל־הדרות
 (49) כירעשה־לי גדולות הגבור וקדוש שמו
 (50) ותסדו לדר־דור ליראיו (51) עשה־חיל בזרעו
 פזר גאים ביצר מהשבית לבם
 (52) הוריד רזנים מכסאות וירם שפלים
 (53) רעבים מלא־טוב ועשירים שלח ריקם
 (54) תמד בישראל עבדו לזכר רהמים
 (55) כאשר דבר לאבותינו לאברהם ילזרעו לעולם.

5. — Franz DELITZSCH

- 46 ותאמר מדים
 47 תמקמה נפשי את־ה': ותגל רוחו באלהי ישעי: אשר
 48 ראה קנני אקמי כי הגה מעתה כל־הדרות יאשרוני:
 49 כי גדלות עשה לי שדי וקדוש שמו: ותסדו לדור
 50 דורים על דאז: גבורות עשה בזרעו פזר גאים
 51 במקומות לקבם: הרם ירבים מכסאותם הרם שפלים:
 52 רעבים מלא־טוב ועשירים שלח ריקם: תמד בישראל
 53 עבדו לזכר את־רחמיו: כאשר דבר אל־אבותינו
 54 לאברהם ולזרעו עד־עולם:

6. — Paul WINTER

רוֹמְמָה וְפָשִׁי בִיהוּה
 וְתִשְׁמַח רִחוּי בְּאַלְהֵי יִשְׂרָאֵל
 כִּי רָאָה רָאָה בְּעֵינֵי אֲמָתוֹ
 וְהִנֵּה מַעֲתָה כָּל-דֹּרוֹת יִשְׂרָאֵל
 הַגָּבוֹר הוּא גְּדוּלוֹת עָשָׂה-לִּי
 טָרָא וְקָדוֹשׁ שְׁמוֹ
 וְחִסְדּוֹ עַל-יִרְאָיו לְדוֹר וָדוֹר
 עָשָׂה חֵיל בְּקִרְוָעוֹ
 הַפִּיץ יָדָיו בְּמַחְשָׁבוֹת לִבָּם
 הוֹרִיד שְׁלִיטִים מִכְסָּאוֹתָם
 וְרוֹמֵם שְׁפָלִים
 רַעֲבִים מֵלֵא טוֹב
 וַעֲשִׂירִים שָׁלַח רִיקָם
 תָּמַךְ בְּיִשְׂרָאֵל עֲבָדָיו
 לְזִכֹּר חֶסֶד
 כַּאֲשֶׁר דִּבֶּר לְאַבוֹתֵינוּ
 לְאַבְרָהָם וְלִיִּזְרָעוֹ עַד-עוֹלָם

C. — Retraducciones del “Benedictus”

1. — A. RESCH

בָּרִיךְ יְהוָה אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל
אֲשֶׁר פָּקַד אֶת־עַמּוֹ וְיִשְׁלַח
לוֹ פְּדוּת:

וַיְרַמֵּם לָנוּ קֶרֶן וְשִׁיעָה
בְּבוֹת דָּוִד עַבְדּוֹ:

בְּאֲשֶׁר דִּבֶּר בְּפִי נְבוֹאָיו
הַקְדִּישִׁים אֲשֶׁר מַעֲלֵם:

וְשִׁיעָה מֵאֲבוֹנֵינוּ וּמִיַּד כָּל־
שָׂאֲנֵינוּ:

לַעֲשֹׂת חֶסֶד עִם־אֲבוֹתֵינוּ
וּלְזַכֵּר אֶת־בְּרִית קִדְשׁוֹ:

אֶת־הַשְּׂבִיעָה אֲשֶׁר נִשְׁבַּע
לְאַבְרָהָם אֲבוֹנֵי לֶחֶת לָנוּ:

וְנַצִּילֵנוּ מִיַּד זָר וְנַעֲבֹד
אֶתוֹ בְּלוֹי־פָהֶד:

בִּישׁוֹר וּבְצַדִּיקָה לְפָנָיו כָּל־
וְיִמֵּינוּ:

וְאַתָּה הַגִּלְד נְבוֹיא עֲלֵינוּ
תִּקְרָא בִּי לְפָנֵי יְהוָה
תִּלָּךְ לְשִׁנֹּת אֶת־דְּרָכָיו:

לֶחֶת דַּעַת וְשִׁיעָה לְעַמּוֹ
בְּסִלְיַת הַשְּׂאֲמִיזִים:

בְּחֶסֶד אֱלֹהֵינוּ וּבְרַחֲמֵינוּ
אֲשֶׁר וּפָקַדְנוּ בָּהֶם הַנֶּחֱמָה
מִמֶּרְיָם:

לְהַאִיר לִישְׁבֵּי חֹשֶׁךְ
וּלְנִמְנוֹת יִלְאָשֵׁר אֶת־
רַגְלֵינוּ בְּדֶרֶךְ שְׁלֵיָם:

2. — Franc. Xavier ZORELL

... .. a	פָּרַחַת נִחְמָה	אֶחָדוּ יִשְׂרָאֵל:
... .. a'	פִּרְפָּקֵךְ וְנִשְׁעֵי	פָּדִיתָ לְעַמִּי:
... .. b	נָחַם קַרְנֵי-יִשְׁעֵי לְמִי	בְּפִיךְ קִדֵּר עֲבָדֶי
... .. b'	כִּאֲשֶׁר דָּבַר בְּפִי-יִשְׂרָאֵל	הַקְדָּשִׁים אֲשֶׁר מִיְּמֵיכֶם:
... .. c	וְשִׁמְךָ מְאֻשָּׁתִי	יִמְדָה כָּל-שְׂאֵתֵי:
... .. d	לְעִשְׂתֵּי-תִקְדֵּה לְעַם-אֲבוֹתַי	וְכֹפֶר אֶת-חַטֹּאת קִדְשֵׁי:
... .. e	הַשְׁבִּינָה אֲשֶׁר נִשְׁעֵי	לְאֲבוֹתָם אֲבוֹתִי
... .. e'	לְחַדְלָתָה לְהַשְׁאֵל	מִיָּד אֲבוֹתִי
... .. d'	יִבְלֵא-שִׁמְךָ מִשְׁבָּחֶיךָ	כֹּתֵם וְאֶדֶק לְפָנֶיךָ כָּל-יְמֵי:
... .. c'	וְאִשָּׁה סֹסֶרֶת דִּבְרָא-עֲלֶיךָ וְקִרְאָהָ:	
... .. f	בִּי-נִחְמָה לְפָנֶיךָ נִחְמָה	לְפָנֶיךָ דִּרְבִּירו:
... .. f'	לְחַדְלָתָה וְשִׁמְךָ לְעַמִּי	בְּסִלְיֹת הַשְׂאֵתִים:
... .. g	מִיְּמֵיךְ הַחֲמִי-תִקְדֵּה אֲבוֹתֵי	אֲשֶׁר פָּקְדֵנִי בָּם וְכֹחַ מִצִּיּוֹן:
... .. g'	לְהַאֲרִי לְיִשְׁבֵּי-הַשֶּׁה וְעַל-מִקְדָּשְׁךָ	כִּי-אֲשֶׁר הִגְלִיתִי אֶת-דָּרְכְךָ שְׁלֵמִים:

3. — R. A. AYTOUN

בְּרוּךְ יְהוָה | אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל
בִּי־פֶקֶד עָמּוֹ | וַיִּשְׁלַח־לוֹ פְּדוּתִי

וַיָּרֶם לָנוּ | קֶרֶן יִשׁוּעָה
וַיִּשְׁעֵנוּ² מֵאִיְבֵינוּ | וּמִיַּד כָּל־שָׁנְאָיו:

לַעֲשׂוֹת חֶסֶד עִם־אֲבוֹתֵינוּ
וּלְזָכוֹר בְּרִית קִדְשׁוֹ
לָתֵת לָנוּ בְּלִי־פֶחַד
לְהַצִּיל מִיַּד אִיְבֵינוּ
לְעַבְדּוֹ בִּישָׁר וּבַצְדָּקָה
לְפָנָיו כָּל־יְמֵי חַיֵּינוּ:
וְגַם אֶתָּה יֵלֶד | נִבְיָא עָלֶיךָ הַקָּרָא

בִּי־חֶלֶד [כְּמִלְאָה] לְפָנֵי יְהוָה | לַפְּנֵי
דְּרָבּוֹ
לָתֵת דַּעַת תִּשְׁוָעָה לְעָמּוֹ | בְּסִלִּיחַת
חַטֵּאתֵיהֶם

שִׁבְרַחֲמֵי חֶסֶד אֱלֹהֵינוּ | בְּקֶרֶן עָמֶח
מִסְרוֹם:³

לְהָאִיר לְיֹשְׁבֵי חֹשֶׁךְ וְצִלְמוֹת
לְהַכּוֹת בְּגִלְיוֹת אֶל־דֶּרֶךְ שְׁלוֹם:

4. — Harol SAHLIN

- (68) ברוך יהוה אלהי ישראל
כיפקד ויעש נאולה לעמו
- (69) ויקסלנו קרן-ישועה בבית-דוד עבדו
(70) כאשר דבר בפי-נביאיו הקדושים אשר-מעולם
(71) ישועה מאיבינו ומיד כל-שנאינו
(72) לעשות חסד ולזכר את-ברית קדשו
(73) השבועה אשר-נשבע לאברהם אבינו
(74) לתתנו בלי-סחד גאולים מיד-איבינו
(75) לעבד (בחסד ו)בצדקה לפניו כלימי חיינו
(76) ואתה הילד נביא-עליון תקרא
כייחלך לפני-יהוה לפנות את-דרכיו
(77) לתת דעת (ישועה) לעמו להסיר חטאתיהם
(78) ברחמי חסד אלהינו אשר בהם פקדנו
(79) צמת ממרום יצמה לישכ-חשך (וצלמות)
להביא את-רגלנו אל-דרך שלום.

5. — Franz DELITZSCH

ברוך ה' אלהי

- 69 ישראל כי סקד את-עמו וישלח לו פחות: חרם לנו
70 קרן ישועה בבית דוד עבדו: כאשר דבר בפי-נביאיו
71 הקדושים אשר מעולם: ישועה מאיביו ומיד כל
72 שנאינו: לעשות חסד עם-אבותינו ולזכר את-ברית
73 קדשו: את-השבועה אשר נשבע לאברהם אבינו:
74 להצילנו מיד איביו ולתתנו לעבדו בלי-סחד: בתמים
76 ובצדקה לפניו בלימי חיינו: ואתה הילד נביא עליון
77 תקרא כי לפני ה' תלך לפנות את-דרכיו: לתת דעת
78 ה' ישועה לעמו בסלחת חטאתיהם: ברחמי חסד
79 אלהינו אשר בדם פקדנו דגה מקדחם: להאיר לישבי
חשך וצלמות ולקבץ את-רגלנו אל-דרך השלום:

6. — Paul WINTER

בָּרוּךְ יְהוָה אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל
 כִּי־פָקַד וַיֵּאֵל אֶת־עַמּוֹ
 וַיִּרְם לָנוּ קֶרֶן יְשׁוּעָה
 בְּבֵית דָּוִד עַבְדּוֹ
 כַּאֲשֶׁר דִּבֶּר בְּפִי־נְבִיאָיו
 הַקְדוּשִׁים אֲשֶׁר מַעֲוִלָם
 לְהוֹשִׁיעַנו מֵאִיְבֵינוּ
 וּמִדְּכָל־שֹׁנְאֵינוּ
 לַעֲשׂוֹת חֶסֶד עִם־אֲבוֹתֵינוּ
 וּלְזַכֹּר אֶת־בְּרִית קְדָשׁוֹ
 אֶת־הַשְּׁבוּעָה אֲשֶׁר וּשְׁבַע
 לְאַבְרָהָם אָבִינוּ
 לְהַצִּילֵנוּ מִדְּאִיְבֵינוּ
 וּלְתַתֵּנוּ לְעַבְדּוֹ בְּלֹא־פָחַד
 בַּחֶסֶד וּבְצַדִּיקָה לְפָנָיו
 כָּל־יְמֵי חַיֵּינוּ

D. — Retraducciones del "Gloria"

1. — A. RESCH

פָּבִיד בַּמִּרְיָמִים לְאַלְהִים
 וּבְאַרְכָּשֵׁלִים בְּאַשִׁיחֶרְבִּיז:

3. — R. A. AYTOUN

כבוד במרומים לאלהים |
 ובארץ שלום |
 באנשים רצון :

4. — Harold SAHLIN

כוד לאלהים במרומים
 ובארץ שלום באנשי רצון

5. — Franz DELITZSCH

כבוד במרומים לאלהים ובארץ שלום בבני אדם 11
 רצון (באנשי רצונו) :

7. — Fran. Xav. ZORELL

כבוד במרום לאלהים
 ובארץ שלום באנשים
 אמן :

8. — Charles TORREY

כבוד ליהוה במרום
ועל הארץ שלום
באנשים רצון

9. — Joachim JEREMIAS

כבוד לאלהים במרומים
ובארץ שלום באנשי (בבני) רצון

10. — Gunther SCHWARZ

שָׁמַח בְּרוּמָא לְאַתָּה
וְשָׁמַח בְּאַרְעָא לְאַנְשֵׁי

E. - Retraducciones del "Nunc Dimittis"

1. — A. RESCH

שָׁמַח תְּאֵסֶה אֶת־עַבְדְּךָ
בְּדְבָרָה אֲדֹנִי בְּשָׁלִים:
כִּי רָאִי עֵינֵי אֶת־נִסְתָּה:
אֲשֶׁר הִכִּינִתָּ לְעַמִּי כֹל־
הַעַמִּים:
אִיר לְהֵאֵיר לְגִיטָה יִכְבֹּד
יִשְׂרָאֵל גְּמָה:

3. — R. A. AYTOUN

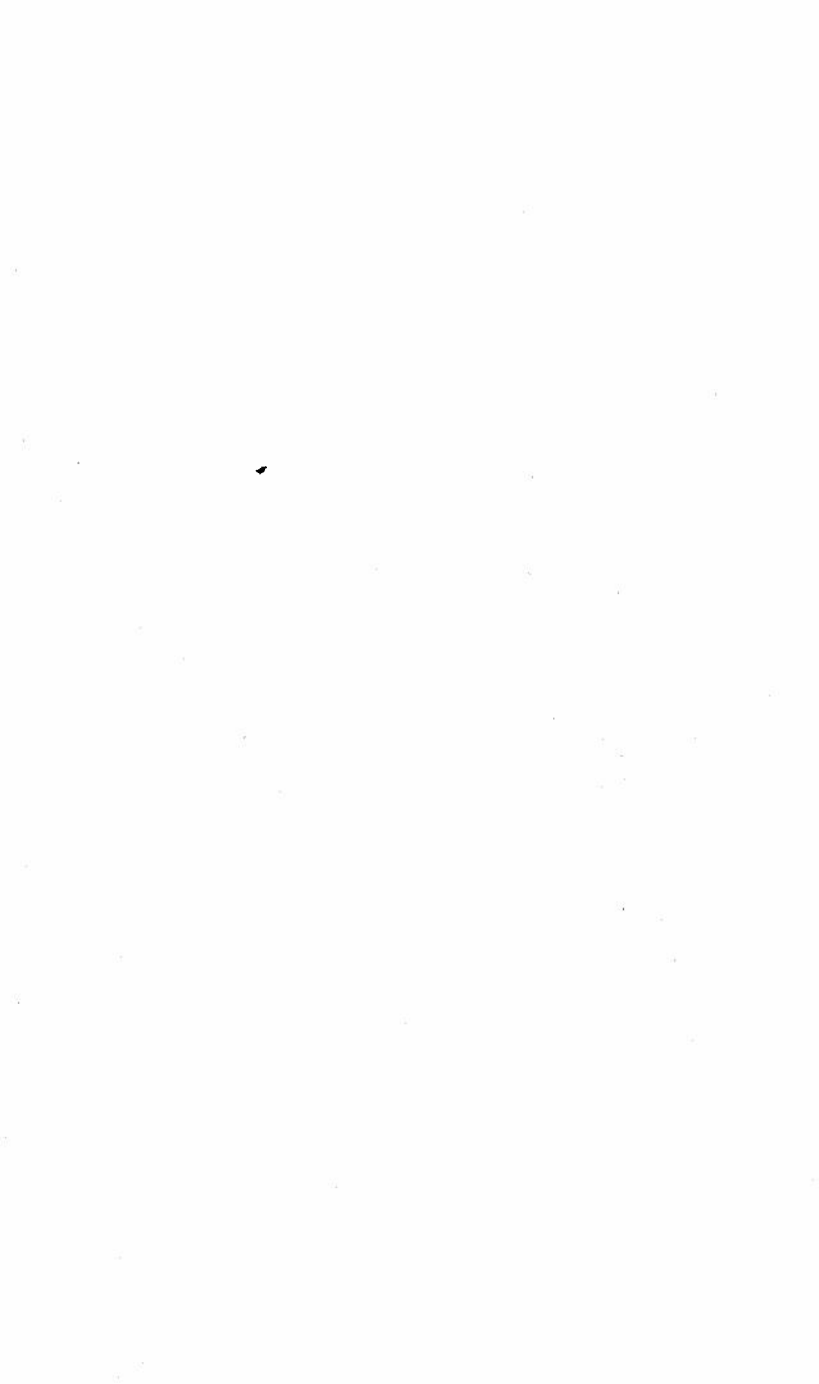
עַתָּה תִּשְׁלַח עֲבָדְךָ
 בְּדִבְרֶךְ אֲדֹנִי בְּשָׁלֶם:
 בִּי־רְאוּ עֵינִי יִשְׁמְעֶתְךָ
 הַכִּינּוֹת לִפְנֵי כָּל־הָעַמִּים:
 אֹר לְגִלוֹת הַגּוֹיִם
 וְתַפְאֶרֶת יִשְׂרָאֵל עֲמָךְ:

4. — Harold SAHLIN

עַתָּה חַפְסֵר אַח-עַבְדְּךָ
 אֲדֹנִי כְּדִבְרֶךְ בְּשָׁלוֹם
 כִּי רְאוּ עֵינִי אַח-יִשְׁעֶךָ
 אֲשֶׁר הַכִּינּוֹת לִפְנֵי כָּל־הָעַמִּים
 אֹר לְגִלוֹת גּוֹיִם
 וּכְבוֹד עַמְּךָ יִשְׂרָאֵל

5. -- Franz DELITZSCH

עַתָּה תַּפְסֵר אֶת־עַבְדְּךָ
 כְּדִבְרֶךְ אֲדֹנִי בְּשָׁלוֹם: בִּי־רְאוּ עֵינִי אֶת־יִשְׁמְעֶתְךָ:
 אֲשֶׁר הַכִּינּוֹת לִפְנֵי כָּל־הָעַמִּים: אֹר לְגִלוֹת עֵינֵי הַגּוֹיִם
 וְתַפְאֶרֶת יִשְׂרָאֵל עַמְּךָ:



ANEXO 2º

BIBLIOGRAFIA

Ofrezco a continuación la bibliografía que conozco sobre los himnos en el Evangelio de la Infancia de Lucas.

Silencio, por regla general, los *Comentarios* al Tercer Evangelio que normalmente se ocupan de los himnos con mayor o menor detenimiento.

Aduzco en el apartado *Varios* la bibliografía que en mi opinión no aporta nada importante científicamente. Así evitarán los estudiosos gastar un tiempo precioso sin rendimiento.

SOBRE LOS HIMNOS DE LA INFANCIA EN GENERAL

A. — Estudios generales

- R. A. AYTOUN, *The ten lucan hymns of the Nativity in their original language*, en JTS 18 (1917) 274-288.
- P. H. CHASE, *Note on the "songs" in St Luke's Gospel in relation to ancient Jewish Prayers*, en *The Lord's Prayers in the Early Church* (Texts and Studies I, 3) (1981) pp. 147-151.
- S. FARRIS, *The Hymns of Luke's Infancy Narratives. Their origin, Meaning and significance* (JSNT Supplement Series, 9) (Sheffield, UK., JSOT Press, 1985).
- Edmund FLOOD, *The Magnificat and Benedictus*, en "Clergy Review" 51 (1966) 205-210.
- C. FUCHS, *Hebräische Lieder in den synoptischen Evangelien*, en "Vierteljahrschrift für Bibelkunde" 2 (1905) 170-196.

- F. GRYGLEWICZ, *Die Herkunft der Hymnen des Kindheitsevangeli-um des Lukas*, en NTS 21 (1975) 265-273.
- Herman GUNKEL, *Die Lieder in der Kindheitsgeschichte Jesu bei Lukas*, en *Festgabe für A. von Harnack* (Tübingen, Möhr, 1921) pp. 43-60.
- Urban HOLZMEISTER, *Tria cantica N. T. (Lc 1,46-55; 1,69-79; 2,29-32)*, en VD 26 (1948) 356-364.
- Douglas JONES, *The Background and Character of the lucan Psalms*, en JTS 19 (1968) 19-50.
- Hans LILJE, *Das Lob Gottes. Die drei neutestamentliche Lobgesänge aus Lukas I und II* (1938).
- J. Gresham MACHEN, *The Hymns of the first chapter of Luke*, en PrincTR 10 (1912) 1-38. — Resumido en el cap. IV de su obra posterior *The Virgin Birth of Christ* (New York - London, Hasper, 1930) pp. 88-98.
- J. MARTY, *Hymnes et fragments d'hymnes dans les Evangiles*, en las pp. 371-376 de su artículo más extenso, titulado *Etudes des textes cultuels de prière contenus dans le Nouveau Testament*, en RH-PhR 9 (1929) 234-268; 366-376.
- Gottfried SCHILLE, *Fruhchristliche Hymnen* (Breslau, Evangelische Verlagsanstalt, 1965).
- H. SCHNEIDER, *Die biblischen Oden im christlichen Altertum*, en "Biblica" 30 (1949) 28-65; *Die biblischen Oden seit dem VI Jahrhundert*, ibidem pp. 239-274; *Die biblischen Oden in Jerusalem und Konstantinopel*: ibidem, pp. 433-452; *Die biblischen Oden in Mittelalter*: ibidem, 479-500.
- A. SMITMANS, *Die Hymnen der Kindheitsgeschichte nach Lukas*, en BiKi 21 (1966) 115-118.
- Friedrich SPITTA, *Die chronologischen Notizen und die Hymnen im Luke 1 und 2*, en ZNW 7 (1906) 281-317. — Se ocupa de los himnos en las pp. 303-317.
- M. TREVES, *Le Magnificat et le Benedictus*, en "Cahiers du Cercle Ernest Renan" 27 (1979) 105-110.

B. WARFIELD, *Messianic psalms of the New Testament* (Lc 1,42-45; 46-65; 68-79; 2,29-32), en "The Expositor" serie 3, vol. 2 (1885) 301-309, 321-327.

B. — Estudios que indirectamente se ocupan de los himnos de la Infancia

Pierre BENOIT, *L'Enfance de Jean Baptiste selon Luc 1*, en NTS 3 (1956/7) 169-194.

Matthew BLACK, *An aramaic Approach to the Gospel and Acts* (Oxford, Clarendon Press, 1954)². — Se ocupa en las pp. 111-116.

G. R. BOWEN, *John the Baptist in the New Testament*, en AmJT 16 (1912) 96-106.

Charles Aug. BRIGGS, *The Messiah of the Gospels* (New York, Scribner, 1894). — Se ocupa de los himnos en el cap. II, pp. 41-63.

Raymond E. BROWN, *The Birth of the Messiah* (New York, Doubleday, 1977) p. 346-355.

Martin DIBELIUS, *Die urchristliche Überlieferung von Johannes dem Täufer* (Göttingen, 1911).

Hubert GRIMME, *Die Oden Salomos syrisch-hebräisch-deutsch* (Heidelberg, Winters, 1911). — (En pp. 141-143 da retraducción hebrea de los cánticos del Evangelio de la Infancia de Lucas).

A. HILGENFELD, *Die Geburts- und Kindheitsgeschichte Jesu* (Lukas 1,5-2,52), en ZWT 9 (1901) 177-235.

Johannes HILLMANN, *Die Kindheitsgeschichte Jesu nach Lukas kritisch untersucht*, en "Jahrbücher für Protestantische Theologie" 17 (1891) 192-261.

S. MOWINCKEL, *The Psalms in Israel's Worship* (1962), vol. II, p. 122.

Harold SAHLIN, *Der Messias und das Gottesvolk* (Uppsala, Alqvist, 1945). — Se ocupa del *Magnificat*, pp. 171-175; del *Benedictus*, pp. 288-300; del *Gloria*, pp. 223-231; del *Nunc Dimittis*, pp. 253-266.

A. RESCH, *Das Kindheitsevangelium* (Ausserkanonische Paralleltexte zu den Evangelien. III Teil) (Leipzig,

- Hinrichs, 1897) (*Texte und Untersuchungen* 10,5). — Retraduce al hebreo los himnos de la Infancia en las pp. 208-217.
- V. H. STANTON, *The Gospel as historical Document*. — II. *The synoptic Gospels* (1909). — Trata de los himnos en las pp. 223-227.
- M. USENER, *Geburt und Kindheit Jesu*, en *ZNW* 4 (1903) 1-21.
- Daniel VÖLTER, *Die Apokalypse des Zacharias im Evangelium des Lukas*, en "*Theologisch Tijdschrift*" 30 (1896) 244-269.
- , *Die evangelischen Erzählungen von der Geburts und Kindheits Jesu kritisch untersucht* (Strassbourg, Heitz, 1911).
- C. — **Varios** (escritos sin pretensiones científicas, no aportan nada importante)
- Howard Tillmann KUIST, *Sources of Power in the Nativity Hymns. An exposition of Luke 1 and 2*, en "*Interpretation*" 2 (1948) 288-298.
- D. SQUILLACI, *I cantici del Nuovo Testamento*, en "*Pa-lestra del Clero*" 42 (1963) 805-813.

SOBRE EL "MAGNIFICAT"

A. — Estudios generales

- G. ARANDA PÉREZ, *El Magnificat, el Evangelio proclamado por María*, en *EphMar* 36 (1986) 29-56.
- Félix ASENSIO, *Un cantico nuovo*, en *Maria nella Bibbia* (Roma, 1967), pp. 170-201.
- P. BEMILE, *The Magnificat within the context and framework of Lukan Theology. An exegetical theological Study of Lk 1,46-55* (Regensburger Studien zur Theologie, 34) (Frankfurt-Bern-New York, Peter Lang, 1986). — Tesis doctoral dirigida por F. Mussner.

- A. BERTANGS, *Het Magnificat kritiek en verklaring*, en "Standaard van Maria" 37 (1961) 57-71.
- José María BOVER, *El "Magnificat": su estructura lógica y su significación mariológica*, en EE 19 (1945) 31-43.
- R. BUTH, *Hebrew Poetic Tenses and the Magnificat*, en "Journal of the Study of the New Testament" 21 (1984) 67-83.
- A. DALBESIO, *La Vergine del Magnificat (Lc 1,46-55)*, en "Rivista di Scienze per l'educazione" 13 (1975) 335-377.
- G. CASWALD, *Magnificat. Ein marianischen Kunstbüchlein* (München, 1926).
- J. DE FRAINE, *Le Magnificat*, en *Prier avec la Bible* (Bruges, 1961), pp. 97-169.
- Jacques DUPONT, *Le Magnificat comme discours sur Dieu*, en NRT 102 (1980) 321-343.
- J. ENGEL, *Das Magnificat. Ein Wegweiser der Zeit* (Celle, Giesel, 1948).
- Domiciano FERNÁNDEZ, *María en el comentario de Lutero al Magnificat*, en EphMar 33 (1983) 263-278.
- S. GAROFALO, *The Magnificat* (Dayton, Ohio, 1963).
- Brunero GHERARDINI, *Lutero in sintesi: Il suo "Magnificat"*, en "Divinitas" 27 (1983) 44-57.
- Isidro GOMÁ CIVIT, *El Magnificat, cántico de Salvación* (Madrid, BAC, 1982).
- B. GRIGSBY, *Compositional Hypotheses for the lucan "Magnificat" tension for the evangelical*, en EvQ 56 (1984) 159-172.
- S. GRZYBEK, *Magnificat anima mea Dominum*, en RuBi 17 (1964) 238-243.
- P. E. JACQUEMIN, *Le Magnificat (Lc 1,46-55)*, en AssembSeign 66 (1973) 28-40.
- R. J. KARRIS, *Mary's Magnificat and Recent Study*, en "Review for Religious" 42 (1983) 903-908.
- J. LEBRETON, *La Visitation et la Nativité*, en RevApolog 37 (1923/24) 449-465.
- R. LEUNBERGER, *Der Magnificat. Eine evangelische Be-*

- trachtung des Lobgesanges der Maria* (Zürich, EVZ Verlag, 1960).
- M. MEES, *Il Magnificat alla luce del Vecchio Testamento*, en *MatEccl* 13 (1977) 13-23.
- S. MUÑOZ IGLESIAS, *Génesis histórico-literaria del Magnificat*, en *EphMar* 36 (1986) 9-27.
- F. OSSANNA, *Il Magnificat progetto di vita: analisi etico-strutturale di Lc 1,46b-55* (Roma, 1984).
- R. PENNA, *Il Canto di Maria in Lc 1,46-55*, en *MatEccl* 13 (1977) 73-85.
- R. PUGUIN, *Magnificat* (Paris, P. Téqui, 1963).
- R. SCHNACKENBURG, *Comentario espiritual del Magnificat*, en *EphMar* 36 (1986) 133-147.
- F. SCHUON, *The Wisdom of the Virgin (Lk 1,46-55)*, en *StCompRel* 2 (1968) 130-140.
- D. P. SECCOMBE, *The Song of Mary, Luke 1,46-55*, en *Possessions and the Poor in Luke-Acts* (Linz, 1982), pp. 70-83.
- J. SIMON, *The canticle of Mary (Lc 1,46-55)*, en "Ecclesiastical Review" 64 (1921) 116-131.
- J. SINT, art. *Magnificat*, en *Lexikon für Theologie und Kirche*, VI (1961) col. 1284s.
- WL. SMEREKA, *Hymn Matki Boskiej (Magnificat)*, en *RuBi* 4 (1951) 38-56.
- W. STEINFÜHRER, *Das Magnificat Luc 1 identisch mit Ps. 103. Ein sprachwissenschaftl. Beleg* (Neubrandenburg, Brünslow, 1908).
- E. F. SUTCLIFFE, *Is the Magnificat based on the Cantic of Anna?*, en "Scripture" 1 (1946) 56-57.
- Alberto VALENTINI, *Il Magnificat e l'opera lucana*, en *RivBib* 33 (1985) 395-423.
- B. — **Historia de la controversia sobre la atribución a María o a Isabel** (por orden cronológico).
- RONGY, *Le Magnificat. Son origine et son attribution*, en "Révue ecclésiastique de Liège" 7 (1911-12) 297-312.

- L. MECHINEAU, *L'attribuzione del Magnificat a Maria*, en "La Civiltà Cattolica" (1913, vol II) pp. 33-47 (amplio comentario al Decreto de la Pontificia Comisión Bíblica sobre el particular).
- A. BRASSAC, *L'origine du Magnificat, qu'appelle-t-on "Question du Magnificat", où en est-elle?*, en "Revue Apologétique" 33 (1921/22) 251-254.
- Juan VILAR, *L'autenticitat mariana del Magnificat*, en AnSacTar 1 (1925) 45-76.
- Urban HOLZMEISTER, *Que penser de l'opinion qui attribue le Magnificat a Sainte Elisabeth*, en "Ami du Clergé" 46 (1929) 65-67.
- René LAURENTIN, *La controverse sur l'attribution du Magnificat*. Note annexe 2 a su último artículo sobre *Traces d'allusions étymologiques en Luc 1-2*, en "Biblica" 38 (1957) 1-23. (La nota bibliográfica sobre la controversia con el título arriba indicado ocupa las pp. 19-23.)
- S. BENKO, *The Magnificat. A History of the Controversy*, en JBL 86 (1967) 263-275.
- Gabriele ROSCHINI, *Il Magnificat cantico della Vergine*, en "Marianum" 31 (1969) 260-263. (Historia de la discusión: pp. 260-284; bibliografía sobre el Magnificat: pp. 318-323.)
- Alberto VALENTINI, *La controversia circa l'attribuzione del Magnificat*, en "Marianum" 45 (1983) 55-93.
- P. M. BOGAERT, *Episode de la controverse sur le Magnificat*, en RevBen 94 (1984) 38-49. (A propósito de un estudio inédito de De Bruyné.)

C. — Sobre los datos que entraron en juego en la discusión

1. — Mss de la Vetus con la lección *Elisabet*

- B. F. WESCOTT-F. J. A. HORT, *The New Testament in the original Greek* (Cambridge, McMillan, 1881), p. 52.

Florian JUBARU, *Le Magnificat expression réelle de l'âme de Marie* (Rapport lu au Congrès Marial Romaine du décembre 1904) (Roma, Desclée, 1905).

2. — *El testimonio de San Nicetas*

Germain DOM MORIN, *Deux passages inédits de "De Psalmodiae bono" de S. Niceta*, en RB 6 (1897) 282-288.

—, *Le "De Psalmodiae bono" de l'évêque Saint Niceta: rédaction primitive, d'après le ms. Vatic. 5729*, en RBén 14 (1897) 385-397 (el texto en 390-397).

A. E. BURN, *Niceta of Remesiana* (Cambridge, Univers. Press, 1905).

C.H. TURNER, *Niceta of Remesiana. — II. Introduction and text of "De Psalmodiae bono"*, en JTS 24 (1923/24) 225-252 (edición crítica).

Francis Crawford BURKITT, *Note on the biblical text used by Niceta*, pp. CLIII-CLIV de la introducción a la obra antes citada de A. E. BURN.

Thomas BARNS, *The Magnificat in Niceta of Remesiana and Cyril of Jerusalem*, en JTS 7 (1905/6) 449-453. (En la última página le refuta F. E. B[rightman].)

G. H. HITCHCOCK, *The Magnificat, its Author and Meaning*, en "American Catholic Quarterly Review" 32 (1907) 623-640 (escaso valor del testimonio de S. Nicetas).

3. — *Liturgias griegas primitivas*

H. A. KOESTLIN, *Das Magnificat Lk 1,46-55 Lobgesang der Maria oder Elisabeth?*, en ZNW 3 (1902) 142-145.

—, *Art. Magnificat*, en *Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche* 12 (1903) 71-75.

NILLES, *Über die Sängerin des Magnificat*, en ZKT 27 (1903) 375-376 (refuta a Koestlin).

Friedrich SPITTA, *Zur Diskussion über das Magnificat*,

en "Monatschrift für Gottesdienst und kirchliche Kunst" 7 (1902) 357-358. (Contra Koestlin.)

- E. TER-MINASSIANTZ, *Hat Irenäus Luk 1,46 Μαριαμ oder Ελισάβετ gelesen?*, en ZNW 7 (1906) 191-192.

D. — Partidarios de la atribución a Isabel

Daniel VÖLTER, *Die Apokalypse des Zacharias im Evangelium des Lukas*, en "Theologisch Tijdschrift" 30 (1896) 244-269.

Alfred LOISY (bajo el pseudónimo de François Jacobé), *L'origine du Magnificat*, en RHLR 2 (1897) 424-432. Sostiene abiertamente la atribución a Isabel que había insinuado, sin pronunciarse, en *Les Evangiles Synoptiques* (Extracto de *L'Enseignement biblique*, sep.-oct. 1893).

—, *Chronique Biblique*, en RHLR 6 (1901) 278-287.

—, *Chronique Biblique*, en RHLR 8 (1903) 287-303.

L. CONRADY, *Die Quelle der kanonischen Kindheitsgeschichte Jesu's*. Ein wissenschaftlicher Versuch (Göttingen, Vandenhoeck, 1900).

G. Adolf HARNACK, *Das Magnificat der Elisabeth (Lk 1,46-55) nebst einigen Bemerkungen zu Lk 1 und 2*, en "Sitzungsberichte der königlich-preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin" 27 (1900) 538-566. — Reimpreso en *Studien zur Geschichte des Neuen Testament und der alten Kirche*. I. — *Zur neutestamentlichen Textkritik* (Arbeiten zur Kirchengeschichte, 19) (Berlin-Leipzig, de Gruyter, 1931), pp. 62-85.

Heinrich WEINEL, *Ein Vorschlag*, en ZNW 1 (1900) 347-351. — Se había mostrado partidario de la atribución a María en *Die Wirkungen des Geistes und der Geister im nachapostolischen Zeitalter bis auf Irenäus* (Fribourg, 1899), p. 80.

Johannes WEIS, en su recensión al artículo de Harnack publicada en "Theologische Rundschau" 4 (1901)

159. Se había hecho eco de los argumentos, pero sin pronunciarse, en *Die Evangelien des Markus und Lukas* (Göttingen, Vandenhoeck, 1892) p. 308.
- M. USENER, *Geburt und Kindheit Jesu*, en ZNW 4 (1903) 1-21. — Sigue a Völter.
- J. SARUM, Obispo de Wordsworth, *Additional note on the adscription of the Magnificat to S. Elisabeth*, en BURN, *Niceta of Remesiana* (Cambridge, Univ. Press, 1905) CLV-CLVIII.
- Francis Crawford BURKITT, *Who spoke the Magnificat?*, en JTS 7 (1906) 220-227.
- P. WERNLE, en su recensión a *Theologische Abhandlungen*. Festgabe H. J. Holtzmann, en "Göttingische gelehrte Anzeigen" 166 (516-520).
- , *Die Chronologischen Notizen und die Hymnen in Luke 1*, en ZNW 6 (1906) 281-297 (contra Spitta, que lo atribuía a María).
- Daniel VÖLTER, *Die evangelischen Erzählungen von der Geburt und Kindheit Jesu kritisch untersucht* (Strassbourg, Heitz, 1911). Se reafirma en sus tesis de 1896.
- James MOFFAT, *Introduction to the Literature of the New Testament* (Edinburg, Clark, 1911) pp. 271-272.
- G. R. BOWEN, *John the Baptist in the New Testament*, en "American Journal of Theology" 16 (1912) 96-106.
- Hans LEISEGANG, *Pneuma Hagion. Der Ursprung des Geistsbegriffs der synoptischen Evangelien aus der griechischen Mystik* (Leipzig, Hinrich, 1922) pp. 23-24.
- Maurice GOGUEL, *Au seuil de l'Evangile* (Paris, 1928) p. 72.
- J. RENDEL HARRIS, *Mary or Elisabeth?*, en ExpTim 41 (1929/30) 266s.
- , *Again the Magnificat*, en ExpTim 42 (1930/31) 188-190.

Em. HIRSCH, *Frühgeschichte des Evangelium* (Tübingen, Möhr, 1941) II, 173.

J. G. DAVIES, *The Adscription of the Magnificat to Mary*, en JTS 15 (1964) 307-308.

Asimismo defienden la atribución a Isabel en sus respectivos comentarios MERX, EASTON (dudoso), KLOSTERMANN, CREED.

E. — Partidarios de la atribución del Magnificat a María

Fr. GODET, *Commentaire sur l'Évangile de Saint Luc* (Neuchâtel, 1888).

Alfred DURAND, *L'origine du Magnificat*, en RB 7 (1898) 74-77 (contra François Jacobé).

Otto BARDENHEWER, *Ist die Elisabeth die Sängerin des Magnificat?*, en "Biblische Studien" 6 (1901) 189-200. (Contra Harnack.)

Friedrich SPITTA, *Das Magnificat, ein Psalm der Maria und nicht der Elisabeth*, en *Theologische Abhandlungen*. Eine Festgabe zum 17 Mai 1902 für Heinrich Julius Holtzmann (Tübingen, Möhr, 1902) 63-94.

M. LEPIN, *Le Magnificat doit-il être attribué à Marie ou à Elisabeth?*, en "L'Université Catholique" (Lyon) 39 (1902) 213-242.

—, *L'origine du Magnificat. Réponse aux nouvelles observations de M. Loisy*, en "L'Université Catholique" (Lyon) 43 (1903) 290-296.

LADEUZE, *De l'origine du Magnificat et de son attribution dans le troisième Évangile à Marie ou à Elisabeth*, en RHE 4 (1903) 623-644.

J. VAN DER MEERSCH, *A propos de l'origine du Magnificat*, en "Collationes Brugenses" 9 (1904) 522-529.

P. F. PARISI, *Il "Magnificat" applicato all'Immacolato Concepimento di Maria*. Illustrazione e Commento. 2ª edizione accresciuta di una dissertazione "Il Mag-

- nificat rivendicato a Maria" (Palermo, Tipografia Pontificia, 1905).
- J. H. BERNARD, *The Magnificat*, en "The Expositor" serie 7^a, 3 (1907) 193-206.
- T. W. CRAFER, *The connexion between St fuda and the Magnificat*, en "Interpreter" 4 (1908) 187-191. (Como Judas era hermano de Jesús, se explican las coincidencias entre madre e hijo.)
- A. E. BURN, Art. *Magnificat*, en James HASTINGS, *Dictionnary of Christ and the Gospels*, II (Edinburg, Clark, 1908) col. 101a-103b.
- C. W. EMMET, *Should the Magnificat be adscribed to Elisabeth?*, en "The Expositor" serie 7, vol. 8 (1909) 521-529.
- S. PERRET, *Le Magnificat*, en RThom 19 (1911) 565-590.
- C. W. EMMET, *Should the Magnificat be adscribed to Elisabeth?*, en su obra *The eschatological question in the Gospels and other studies in recent New Testament Criticism* (Edinburg, Clark, 1911) pp. 173-187 (ampliación de su postura en 1909).
- P. GEORGELIN, *Le Magnificat: authenticité*, en las Actas del Tercer Congreso Mariano bretón celebrado en Guingamp en 1910 (Saint Brieuc, Prudhomme, 1911) pp. 205-211.
- J. GRESHAM MACHEN, *The Hymns of the first Chapter of Luke*, en PrincTR 10 (1912) 1-38.
- Theodor ZAHN, *Das Evangelium des Lukas* (Leipzig, Deichert, 1913), en las pp. 98-109 del Comentario, y especialmente en el Excursus III: *Über die Sängerin des Magnificat*, pp. 745-751.
- WIRTZ, *Das Magnificat unter exegetischem, textkritischem, dogmatischem und aesthetischem Gesichtspunkte*, en "Pastor Bonus" 29 (1916-1919) 289-301; 345-353.
- A. CELLINI, *Il Magnificat. Riflessioni critiche ed esegetiche sopra il Cantico della Beata Vergine*, en "La

- Scuola Cattolica" serie 5, vol. 11 (1916) 325-341; 413-425; 527-538.
- Hermann GUNKEL, *Die Lieder in der Kindheitsgeschichte Jesu bei Lukas*, en Festgabe für A. von Harnack (Tübingen, Möhr, 1921) 43-60.
- J. DE KAEULENAER, *De cantico "Magnificat"*, en "Collectanea Mechlinensia" 8 (1934) 542-547.
- Paul GAECHTER, *De cantico "Magnificat"*, en "Collectanea Commissionis Synodalis pro Sinis" 16 (1943) 433-439.
- K. H. RENGSTORF, *Das Evangelium nach Lukas* (Göttingen, Vandenhoeck, 1949) p. 29.
- Paul GAECHTER, *Maria im Erdenleben* (Innsbruck, 1954) pp. 132-137.
- M. SABBE, *Het Magnificat*, en "Collationes Brugenses" 50 (1954) 313-321.
- F. — Estructura literaria del Magnificat
- Franc. Xav. ZORELL, *Das Magnificat ein Kunstwerk hebräischer oder aramäischer Poesie?*, en ZKT 29 (1905) 754-758.
- , *Zum hymnus Magnificat*, en ZKT 30 (1906) 360-361.
- , *Einführung in die Metrik un die Kunstformen der hebräischer Psalmendichtung mit 40 Textproben* (Münster, Aschendorff, 1914).
- L. GRY, *Le Magnificat* (Saint Brieux, Prudhomme, 1911).
- G. CASTELLINO, *Osservazioni sulla struttura letteraria del "Magnificat"*, en *Studi dedicati alla memoria di Paolo Ubaldi* (Milano, Vita e Pensiero, 1937), pp. 413-429.
- L. RAMAROSON, *Ad structuram cantici "Magnificat"*, en VD 46 (1968) 30-46.
- J. IRIGOIN, *La composition rythmique du Magnificat*, en *Zetesis* (Festschrift E. DE STRYCKER) (Antwerps-Utrecht. De Nederlandse Boekhandel, 1974), pp. 618-628.

- R. C. TANNEHILL, *The Magnificat as Poem*, en JBL 93 (1974) 263-275.
- K. E. BAILEY, *The Song of Mary: Vision of a New Exodus (Luke 1,46-55)*, en NTTheolR 2 (1979) 29-35.
- Dionisio MÍNGUEZ, *Poética generativa del Magnificat*, en "Biblica" 61 (1980) 55-77.
- Alberto VALENTINI, *Il Magnificat. Ricerche di struttura letteraria*, en "Marianum" 48 (1986) 40-104. — Hay edición aparte con el mismo título (Roma, 1987). Es parte de su tesis doctoral en el Pont. Inst. Bíblico.

G. — Origen del Magnificat

a) Origen judío

- J. HILLMANN, *Die Kindheitsgeschichte Jesu nach Lukas*, en "Jahrbücher für protestantische Theologie" 17 (1890) 192-261.
- A. HILGENFELD, *Die Geburts- und Kindheitsgeschichte Jesu*, en ZWTh 44 (1901) 177-235.
- M. USENER, *Geburt und Kindheit Jesu*, en ZNW 4 (1903) 1-21.
- K. BORNHAUSER, *Die Geburts- und Kindheitsgeschichte Jesu* (Gütersloh, Bertelmann, 1930).
- F. SPITTA, *Das Magnificat, ein Psalm der Maria und nicht der Elisabeth*, en *Theologischen Abhandlungen* (Tübingen, Möhr, 1902), pp. 63-92.
- Daniel VÖLTER, *Die Apokalypse des Zacharias im Evangelium des Lukas*, en "Theologisch Tijdschrift" 30 (1896) 244-269.
- , *Die evangelischen Erzählungen von der Geburt und Kindheit Jesu kritisch untersucht* (Strasburg, Heitz, 1911).
- G. R. BOWEN, *John the Baptist in the New Testament*, en "Amer. Journal of Theol." 16 (1912) 96-106.
- S. BENKO, *The Magnificat. A History of the Controversy*, en JBL 86 (1967) 263-275.

- E. KLOSTERMANN, *Das Lukas Evangelium* (Tübingen, Möhr, 1975).
- P. VIELHAUER, *Das Benedictus des Zacharias*, en ZTK 49 (1952) 255-272. Reimpreso en P. VIELHAUER, *Aufsätze zum Neuen Testament* (München, Kaiser Verlag, 1965) 28-46.
- W. RESENHÖFFT, *Die Apostelgeschichte in Wortlaut ihrer beiden Urquellen. Rekonstruktion des Büchleins von der Geburt Johannes des Täufers Lk 1-2* (Frankfurt-Bern, Peter Lang, 1974).

b) *Salmo macabaico*

- Friedrich SPITTA, *Die chronologischen Notizen und die Hymnen in Lk 1-2*, en ZNW 6 (1906) 281-317.
- Paul HAUPT, *The Prototype of the Magnificat*, en ZDMG 58 (1904) 617-632.
- , *Magnificat and Benedictus*, en AmJPh 40 (1919) 64-75.
- Paul WINTER, *Magnificat and Benedictus - Maccabean Psalms?*, en BJRyll 37 (1954) 328-347. Reproducido en francés: *Le Magnificat et le Benedictus, sont-ils des Psaumes macchabéens?*, en RHPHR 36 (1956) 1-17.

c) *Origen cristiano*

- LADEUZE, *De l'origine du Magnificat et de son attribution dans le troisième Evangile à Marie ou à Elisabeth*, en RHE 4 (1903) 623-644.
- MARTY, *Hymnes et fragments d'hymnes dans les Evangiles*, en su artículo *Etudes des textes cultuels de prière contenues dans le Nouveau Testament*, en RHPHR 9 (1929) 234-268; 366-376.
- Douglas JONES, *The Background and Character of the lucan Psalms*, en JTS 19 (1968) 19-50.
- P. E. JACQUEMIN, *Le Magnificat (Lc 1,46-55)*, en Ass-Seig 66 (1973) 28-40.
- Fr. GRYGLEWICZ, *Die Herkunft der Hymnen des Kind-*

heitsevangeliem des Lukas, en NTS 21 (1974/75) 265-273.

H. — Teología, espiritualidad y sociología del Magnificat

Pablo Luis SUÁREZ, *Soteriología del Magnificat*, en EphMar 3 (1953) 447-466.

J. V. G. KOONTZ, *Mary's Magnificat*, en BibSac 116 (1959) 336-349.

Fr. GONZÁLEZ PATIÑO, *El Magnificat, compendio y fuente teológica de los grandes privilegios de la Santísima Virgen*, en "Regina Mundi" 12 (1960) 317-337; 13 (1960) 9-17; 14 (1960) 135-146.

J. T. FORESTELL, *Old Testament Background of the Magnificat*, en "Marian Studies" 12 (1961) 205-244.

R. BARACALDO, *Rasgos psicológicos del Magnificat*, en "Regina Mundi" 24 (1962) 306-313.

R. SCHNACKENBURG, *Das Magnificat, seine Spiritualität und Theologie*, en GeistLeb 38 (1965) 342-357. Reimpreso en *Schriften zum Neuen Testament* (München, Kösel, 1971). Hay versión italiana.

Paul SCHMIDT, *Maria in der Licht des Magnificat*, en GeistLeb 46 (1973) 417-430.

—, *Maria und das Magnificat. Maria in Heilshandeln Gottes im Alten und Neuen Gottesvolk*, en "Catholica" 29 (1975) 230-246.

W. VOGELS, *Le Magnificat, Maria et Israël*, en "Egl. Théol." 6 (1975) 279-296.

Eduard HAMEL, *La donna e la promozione della giustizia nel "Magnificat"*, en RassTeol 18 (1977) 417-433.

DE FLORES, *Le Magnificat et la théologie contemporaine*, en "Cahiers Marials" (1978).

Louise SCHOTTROFF, *Das Magnificat und die älteste Tradition über Jesus von Nazaret*, en EvT 38 (1978) 298-313.

- Antonio CONTRI, *Il "Magnificat" alla luce dell'inno cristologico di Filippesi 2,6-11*, en "Marianum" 40 (1978) 164-168.
- Eduard HAMEL, *Le Magnificat et le renversement des situations*, en Greg 60 (1979) 55-84.
- Javier PIKAZA, *El Magnificat, canto de liberación*, en "Misión Abierta" 69 (1976) 230-247.
- Edmund FLOOD, *The Magnificat and Benedictus*, en "Clergy Review" 51 (1966) 205-210.
- G. O'DAY, *Singing Woman's Song. A Hermeneutic of Liberation*, en CurrTheolMiss 12 (1985) 203-210.
- Pedro FRANQUESA, *El Magnificat como fuente de espiritualidad*, en EphMar 36 (1986) 113-132.
- Evaristo VILLAR, *El Magnificat en la Teología de la Liberación*, en EphMar 36 (1986) 89-112.

I. — Textos particulares del Magnificat

v. 46-47

- Sebastián BARTINA, *Fuerza hifilica de la palabra YAH-VEH en el Magnificat* (Lc 1,46-47; Hab 3,18; Miq 7,7), en EB 22 (1963) 363-366.

v. 48

- Irwing F. WOOD, *Τῆς δοῦλης in the Magnificat* (Luke 1,48), en JBL 21 (1902) 48-50.
- TOXOPEUS, *Lukas 1,48a*, en "Theologische Tijdschrift" 45 (1911) 389-394.
- L. F. RIVERA, *El concepto de "tapeinos" en el Magnificat*, en "Revista Bíblica" 20 (1958) 70-72.
- Ragner LEIVESTAD, *ΤΑΠΕΙΝΟΣ — ΤΑΠΕΙΝΟΦΡΩΝ*, en NT 8 (1966) 36-47.
- M. MIGUENS, *"Beatam me dicent"*, en *De primordiis cultus mariani* (Romae, 1970), II, 1-24.
- F. MUSSNER, *Lk 1,48s; 11,27s und die Anfänge der Marienverehrung in der Urkirche*, en *De primordiis cultus mariani* (Romae, 1970), II, 25-34.

v. 49

Arístide SERRA, "*Fecit mihi magna*" (Lc 1,49a). *Una fórmula comunitaria?*, en "*Marianum*" 40 (1978) 305-343.

v. 51

P. P. SCHOONHEIM, *Der alttestamentliche Boden der Vocabel υπερηφανος*, Lucas, 1,51, en NT 8 (1966) 235-246.

v. 54

R. STRUVE HACKER, *Un lugar oscuro en el Magnificat* (Lc 1,54), en "*Regina Mundi*" 11 (1960) 242-252.

Paul JOÜON, *Notes de philologie évangélique*, en Rech-ScRel 15 (1925) 438-441.

F. J. ZORELL, *Magnificat*, en VD 2 (1922) 194-198 (nota a vv. 54ss).

J. — **Varios** (escritos sin pretensiones científicas, no aportan nada importante a nuestro tema)

LE TALLEC, *Magnificat. Commentaire et élévations* (Paris, Savaète, 1895).

G. MATHESON, *The feminine ideal of Christianity*, en "*The Biblical World*" 12 (1898) 29-36; 90-98.

C. A. KNELLER, *Das Magnificat der hl. Elisabeth nebst einigen Bemerkungen zu seiner Entdeckung*, en "*Stimmen aus Maria Laach*" 59 (1900) 237-244.

Antonio ROSMINI-SERBATI, *Cantico di Maria Vergine dichiarato*, en *Alcuni scritti su Maria* (Roma, Desclée, 1904) 67-97.

Stanislaw BRATROWSKI, *Magnificat a Prznajsw Sakrament* (Cracovia, 1904).

J. SCHAEFER, *Magnificat*, en "*Heliand*" 1 (1909) 10-16; 35-39.

Urban HOLZMEISTER, *Das Magnificat*, en "*Fahne Mariens*" (1917) 191-194.

- F. TRUCCO, *La mente e il cuore di Maria studiati nel "Magnificat"* (Sorzana, Collegio della Missione, 1917).
- P. VANDEUR, *Magnificat. Méditations* (Bruges, Beyaert, 1955).
- A. H. BAVERSTOCK, *Magnificat (Lc 1,46-55): a spiritual commentary on the Song of the Blessed Virgin Mary* (London, Cath. Lit. Assoc., 1920).
- Leopold FONCK, "Magnificat" in *ore Virginis assumptae*, en VD 2 (1922) 227-232.
- N. PÉREZ, *El Magnificat meditado* (Bilbao, Mensajero, 1923).
- P. VAN DER SCHEER, *Het Magnificat verklaard en overwogen* (Amsterdam, Koersen, 1924).
- Ruperto M. DE MANRESA, *Magnificat. Estudio y glosas* (Barcelona, Subirana, 1924).
- F. DESCY, *De Cantici Magnificat origine et authentia*, en "Collationes Namurcenses" 21 (1926/27) 225-233.
- P. VAN IMSCHOOT, *De cantico Magnificat*, en "Collationes Gandavenses" 19 (1932) 3-8; 57-61; 115-120.
- H. M. GERHARD, *Il Cantico della gran Madre di Dio* (Roma, 1932).
- A. SCHWESSINGER, art. *Magnificat*, en *Lexikon für Theologie und Kirche* vol. 7 (Freiburg, Herder, 1934) col. 786-787.
- G. FREGENTINO, *Il Magnificat nei commenti dei SS. Padri* (Siena, Cantagalli, 1939). (No cita ni un solo texto de los Padres sobre el *Magnificat*.)
- A. FILÓCALO, "Suscepit Israël puerum suum", en "Pa-lestra del Clero" 20 (1941) 249-252.
- S. DIEGO, *Estructura sacropoética del cántico de Nuestra Señora*, en "Sal Terrae" 32 (1944) 275-287.
- G. O. WILLIAMS, *The Baptism in Luke's Gospel*, en JTS 45 (1944) 31-38.
- G. MIGNOZZI, *Il Magnificat* (1946).
- Isidro GOMÁ CIVIT, *El Magnificat*, en "Apostolado Sacerdotal" 4 (1947) 241-255.

- Th. DEHAU, *Magnificat*, en "La Vie Spirituelle" 79 (1948) 5-16.
- G. COURTOIS, *Méditations sur le Magnificat* (Paris, Fleurus, 1949).
- M. PREVE, *Armonia del Magnificat* (Alba, 1950).
- J. ROBINNE, *Magnificat* (Nicolet, Centre Marial Canadian, 1950).
- Guerard DES LAURIENS, "*Magnificat anima mea Dominum*", en "La Vie Spirituelle" 83 (1950) 122-126.
- Luca DA CARRÉ, *Il Magnificat in S. Lorenzo da Brindisi*, en "Marianum" 13 (1951) 176-180.
- Pietro D'AMBROGGI, art. *Magnificat*, en "Enciclopedia Cattolica", vol. 7 (Città del Vaticano, 1951).
- Th. SNIJDERS, *Magnificat. Hed lied van Maeder*, en "Ons Geestelijk Leven" 29 (1952/53) 136-142.
- V. HAMPT, *Der alttestamentliche Hintergrund des Magnificat*, en BiKi (1953) 17-23.
- Jacques GUILLET, *Le Magnificat*, en "La Maison-Dieu" 38 (1954) 59-69.
- Hilario DUESBERG, *La préhistoire du Magnificat*, en BiViChr 7 (1954) 114-116.
- J. W. J. GEERTS, *Het Bezoek van Maria aan Elisabet*, en "Ons Geestelijk Leven" 30 (1954) 171-178.
- K. CRUYSBERGHS, *Magnificat. Lezingen voor de Meimaand* (Leuven, De Vleamse, 1954).
- J. G. CEPEDA, *La Virgen, poetisa sagrada (Lc 1,39-56)*, en CuBib 11 (1954) 391-394.
- M. BALAGUÉ, *La Geografia del Magnificat*, en CuBib 12 (1955) 31-34.
- Vittorino M. MARTINI, *Il Cantico della Madonna e la gioia*, en "Rivista di Ascetica e Mistica" 2 (1957) 399-402.
- F. ZBIK, "*Magnificat*", o *Hino da Rainha do Mondo*, en RCuBib 2 (1958) 243-256.
- R. SCIAMANNINI, *Il Cantico della Visitazione*, en "Città di Vita" 13 (1958) 265-273.
- E. I. ITURBIDE, *Magnificat. Ambientación histórica y*

comentario al himno compuesto por la Virgen (Pamplona, Gómez 1960).

- I. VAN OSCH, *Het Magnificat der Kinderen Gods*, en "Standaard van Maria" 37 (1961) 83-87.
- K. SULLIVAN, *His Lowly Maid*, en "Worship" 36 (1962) 374-379.
- O. SEMMELROTH, "*Grosse hat an mir getan der Mächtige. Sein Erbarmen währt von Geschlecht zu Geschlecht*". *Um die rechte Perspektive in der Marienverehrung*, en *GeistLeb* 35 (1962) 86-95.
- A. M. MALO, *Magnificat*, en *Enciclopedia de la Biblia*, 4 (Barcelona, Garriga, 1963) col. 1178-1181.
- A. POPPI, *La spiegazione del Magnificat di Cornelio Musso* (1450), en *Problemi e figure della Scuola del Santo* (Padova, Messaggero, 1966) p. 415-489.
- G. LEONARDI, *Il Magnificat di Maria e la preghiera del sacerdote*, en "Presbyteri" 1 (1969) 684-690.
- R. R. HANSON, *Mary according to Luke*, en "Worship" 43 (1969) 425-429.
- L. MONLOUBOU, *Le Magnificat, un effort pour voir Dieu*, en "Cahiers Marials" (1978).
- A. MOLINA PRIETO, *Mensaje liberador del Magnificat y sugerencias marginales*, en *EphMar* 36 (1986) 57-88.

SOBRE EL "BENEDICTUS"

A. — Estudios generales

- Johannes HILLMANN, *Die Kindheitsgeschichte Jesu nach Lukas kritisch untersucht*, en "Jahrbücher für protestantische Theologie" 17 (1890) 192-261 (se ocupa del *Benedictus* pp. 206-213).
- P. DELATOCHE, *Un psaume néotestamentaire, le Cantique Benedictus*, en "Annales de Philosophie chrétienne" 4 (1904) 175-190. Le contradijo un anónimo: *La moderna critica e il cantico Benedictus*

(carta de un profesor del Seminario de Caltagirone) en "Rivista delle Riviste" 2 (1904) 755-763. Sigue una réplica a favor de Delatouche, obra del redactor G. SFORZINI.

J. SIMÓN, *The Canticle of Zachary* (Lc 1,68-79), en "Ecclesiastical Review" 67 (1922) 251-258.

L. PIROT, Art. *Benedictus*, en *Supplement du Dictionnaire de la Bible* II (Paris, Letouzey et Ané, 1928) 956-962.

J. REUSS, art. *Benedictus*, en *Lexikon für Theologie und Kirche*, II (Freiburg, Herder) col. 171.

Harold SAHLIN, *Der Messias und das Gottesvolk* (Uppsala, Alqvist, 1945) pp. 287-306.

P. VIELHAUER, *Das Benedictus des Zacharias*, en ZTK 49 (1952) 255-272. Reimpreso en su obra posterior *Aufsätze zum Neuen Testament* (München, Kaiser Verlag, 1965) 28-46.

Paul HAUPT, *Magnificat and Benedictus*, en AmJPh 40 (1919) 64-75.

Paul WINTER, *Magnificat and Benedictus - Maccabean Psalms?*, en BJRyl 37 (1954) 328-347. Reproducido en francés: *Le Magnificat et le Benedictus, sont-ils des Psaumes macchabéens?*, en RHPhR 36 (1956) 1-17.

Pierre BENOIT, *L'Enfance de Jean Baptiste selon Luc 1*, en NTS 3 (1956-57) 169-194.

J. GNILKA, *Der Hymnus des Zacharias*, en BZ 6 (1862) 215-238.

Gottfried SCHILLE, *Fruhchristliche Hymnen* (Breslau, Evangelische Verlagsanstalt, 1965) pp. 20ss.

O. HAGGENMUELLER, *Ler Lobesang des Zacharias* (Lk 1,68-79), en BibLeb 9 (1968) 249-260.

W. RESENHÖFFT, *Die Apostelgeschichte in Wortlaut ihrer beiden Urquellen. Rekonstruktion des Büchlein von der Geburt Johannes des Täuflers Lk 1-2* (Frankfurt-Bern, Peter Lang, 1974), pp. 62-67.

Edmund FLOOD, *The Magnificat and Benedictus*, en "Clergy Review" 51 (1966) 205-210.

M. DEL ORO, *El Benedictus de Zacarías (Lc 1,68-79)*, en RevBib 45 (1983) 145-177.

J. S. CROATTO, *El "Benedictus" como memoria de la Alianza (Estructura y teología de Lc 1,68-79)*, en RevBib 47 (1985) 202-219.

B. — Estructura literaria del Benedictus

M. GERTNER, *Midrashim in the New Testament*, en JSS 7 (1962) 267-292, esp. 273-282.

Albert VANHOYE, *Structure du "Benedictus"*, en NTS 12 (1966) 382-389.

P. AUFFRET, *Note sur la structure littéraire de Lc 1,68-79*, en NTS 24 (1978) 248-258.

F. ROUSSEAU, *Les Structures du Benedictus*, en NTS 32 (1986) 268-282.

C. — Estudios y textos particulares

José María BOVER, *"Mariae" nomen in cantico Zachariae*, en VD 4 (1924) 133-135.

J. A. T. ROBINSON, *Elijah, John and Jesus. An essay in Detection*, en NTS 4 (1958) 263-281.

BEYER, Art. ἐπισκοπέομαι - ἐπισκοπέω - ἐπισκοπή - ἐπίσκοπος, en KITTEL, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, II (Stuttgart, Kohlhammer, 1935) 595-619.

E. J. GOODSPEED, *Problems of N. T. Translation* (Mt 21, 9; Lc 1,69; Jn 2,4), en "The Bible Translator" 3 (1952) 68-71. (Se ocupa de Lc 1,69 en las pp. 69s.)

Jac. KROON, *Salutem ex inimicis nostris (Lc 1,71)*, en VD 1 (1921) 114s.

Paul HAUPT, *The child in Luke 1,76*, en "The Monist" (1939) 293-306.

R. P. VAN KASTEREN, *Analecta exegetica*, en RB 3 (1894) 52-70. Se ocupa de Lc 1,76s. en las pp. 54-56.

- Charles TORREY, *The translations made from the original aramaic Gospels*, en *Studies in the History of Religions* presented to C. H. Toy (New York, Macmillan, 1912) p. 269-317. Retraduce al hebreo Lc 1,78 en la p. 294.
- G. H. BOX, *The Gospel narratives of the Nativity*, en ZNW 6 (1905) 94-97. Se ocupa de Lc 1,78.
- DALMAN, *Die Worte Jesu* (Leipzig, Hinrichs, 1898). En la p. 224 se ocupa de Lc 1,78.
- A. JAKOBY, Ἀρατολίη ἐξ ὕψους, en ZNW 20 (1921) 205-214.
- M. LAMBERT, *Sprachliches aus Septuaginta und Neuen Testament*, en "Wissenschaftliche Zeitschrift" (Leipzig) 2 (1952) 79-87.
- H. SCHLIER, Art. ἀρατέλλω - ἀρατολίη, en KITTEL, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, I (Stuttgart, Kohlhammer, 1933) col. 354-355.
- Paul WINTER, *Two notes on Luke I-II with regard to the Theorie of "imitation hebraisms"*, en "Studia Theologica" 7 (1953) 158-165. Se ocupa de Lc 1,78.
- D. GILLET, *Shalom: content for a slogan*, en "Themelios" 1 (1976) 80-83. Sobre el alcance de "paz" en Lc 1,79.
- D. — **Varios** (escritos sin pretensiones científicas, no aportan nada importante)
- J. DE KAEULENAER, *De cantico "Benedictus Dominus"*, en "Collectanea Mechlinensia" 8 (1934) 646-648.
- J. PÉREZ CARMONA, *El Benedictus en la nueva versión latina*, en CuBi 5 (1948) 175-178.
- Raymond E. BROWN, *St. John the Baptist in a new Light*, en "The Voice" vol. 33, pp. 8-9 y 25-26.

SOBRE EL "GLORIA"

A. — Estudios generales

- Georg AICHER, *Zum Gloria* (Lk 2,14), en BZ 5 (1907) 381-391.
- E. E. F. BISHOP, *Men of God's pleasure*, en AnglTheol-Rev 48 (1966) 63-69.
- E. BOECKLEN, *Eudokia in Lukas 2,14*, en "Deutsches Pfarreblatt" 36 (1932) 309s.
- José María BOVER, *Pax hominibus bonae voluntatis*, en EB 7 (1948) 441-449.
- E. O. BOYLE, *The Angel's song*, en EcclRev 96 (1937) 167-171.
- Reinhard DEICHGRÄBER, *Lk 2,14: ἄνθρωποι εὐδοκίας*, en ZNW 51 (1960) 132.
- J. W. DOEVE, *De "ere Gods" in de engelenzang* (Lc 2, 14), en HomBib 20 (1961) 177-183.
- T. S. DUNCAN, *The rendering of Luke 2,14*, en "Bibliotheca Sacra" 84 (1927) 340-341.
- G. FACCIO, *L'inno angelico* (Lc 2,14), en "La Terra Santa" 24 (1949) 1-7.
- A. FEUILLET, *Les hommes de bonne volonté ou les hommes que Dieu aime. Note sur la traduction de Luc 2,14b*, en "Bulletin de l'association Guillaume Budé", 4 (1974) 91-92.
- Joseph A. FITZMYER, *Peace upon Earth among Men of His good Will* (Lk 2,14), en "Teologica Studia" 19 (1958) 225-227. Reimpreso en *Essays on the semitic Background of the New Testament* (Missoula, Scholar's Press, 1974) 101-104.
- David FLUSSER, *Sanktus und Gloria*, en *Abraham Unser Vater* (Festschrift Otto Michel) (Leyden, Brill, 1963) 129-152.
- M. S. FREEMAN, *Men of his good pleasure* (Luke 2,14), en "Biblical World" 29 (1907) 310-311.
- Raphael GYLLENBERG, *Till julevangeliets exeGES*, en "Swensk Exegetisk Arsbok" 5 (1940) 83-94. Lo

- mismo bajo el título "*Ehre sei Gott in der Höhe*", en *ZSystTheol* 18 (1941) 224-232.
- Adolf VON HARNACK, *Über den Spruch "Ehre sei Gott in der Höhe" und das "Eudokia"*, en "Sitzungsberichte der königlich preussischen Akademie der Wissenschaften" (1915) 854-875.
- Urbano HOLZMEISTER, *Pax hominibus bonae voluntatis* (Lc 2,14), en *VD* 18 (1938) 353-361.
- Claus Hunno HUNZINGER, *Neues Licht auf Lk 2,14: ἄνθρωποι εὐδοκίας*, en *ZNW* 44 (1952) 85-80.
- , *Ein weiterer Beleg zu Lk 2,14: ἄνθρωποι εὐδοκίας*, en *ZNW* 49 (1958) 129-130.
- Joachim JEREMIAS, *Ἀνθρωποι εὐδοκίας* (Lk 2,14), en *ZNW* 28 (1929) 13-20.
- J. KAHMANN, *De "menschen van goeden wil" in Lucas 2,14*, en *NedKathStem* 65 (1959) 353-357.
- J. KARAVIDOPULOS, *Ἐν ἀνθρώποις εὐδοκίας*, artículo escrito en griego en «Γρηγόριος Παλαμάς» 50 (1967) 470-475.
- R. P. van KASTEREN, *Ἀνθρωποι εὐδοκίας - Homines bonae voluntatis*, en las páginas 58-61 de su artículo *Analecta exegetica*, en *RB* 3 (1894) 52-70.
- A. KLAWEK, *Hymn anielski Lk 2,14*, en *RuBi* 23 (1970) 65-72.
- F. J. LEENHARDT, *Ces fameux hommes de bonne volonté*, en "La Vie Protestante" 6 (1943) 1-2.
- K. I. MERENTITIS, «Και ἐπὶ γῆς εἰρήνη». Ἀνάλυσις καὶ ἐρμηνεία γλωσσική, γιγλολογική καὶ θρησκευτολογική τοῦ ἀγγελικοῦ ὕμνου, *Λκ 2,14* (Ἀθῆναι, Ἑλληνική Ἐκδοτική Ἑταιρεία, 1950).
- J. A. van NIEUWENHUIJZEN, en "Vox Theologica" 15 (1943) 49-56.
- E. PETERSON, *Der Lobgesang der Engel und mystische Lobpreis*, en "Zwischen den Zeiten" 3 (1925) 141-153.
- Gerhard VON RAD, *Noch einmal Lk 2,14: Ἀνθρωποι εὐδοκίας*, en *ZNW* 29 (1930) 111-114.

- J. H. ROPES, "God will toward men" (Lk 2,14), en HarvTR 10 (1917) 52-56.
- H. RUSCHE, *Et in terra pax hominibus bonae voluntatis. Erklärung, Deutung und Betrachtung zum Engelchor in Lk 2,14*, en BiLeb 2 (1961) 229-234.
- Harold SAHLIN, *Der Messias und das Gottesvolk* (Uppsala, Alqvist, 1945) (se ocupa del Gloria en las pp. 223-231).
- G. SCHWARZ, *Der Lobgesang der Engel (Lukas 2,14). Emmendation und Rückübersetzung*, en BZ 15 (1971) 260-264.
- Joseph SICKENBERGER, *Zu Lk 2,14*, en BZ 5 (1907) 402-403.
- C. C. TARELLI, *An interpretation of Luke 2,14*, en Exp-Tim 48 (1936/37) 332.
- Theodoricus VARGHA, *Gloria in altissimis Deo*, en VD 8 (1928) 370-373.
- F. VATTIONI, *Pax hominibus bonae voluntatis*, en RBib-It 7 (1959) 369-370.
- E. VOGT, *Pax hominibus bonae voluntatis (Lc 2,14)*, en "Biblica" 34 (1953) 427-429.
- J. WOBBE, *Das Gloria (Lk 2,14)*, en BZ 22 (1934) 118-152; 224-245; 23 (1935) 358-364.
- G. WOHLNBERG, *Neutestamentliche Miszellen. 2. — Zur Harnack'schen Auffassung von Lk 2,14*, en NKritZ 27 (1916) 812-826.

B. — Crítica textual

- Ernst HANSACK, *Luk 2,14: "Friede den Menschen auf Erden, die guten Willens sind?"*. Ein Beitrag zur Übersetzungstechnik der Vulgata, en BZ 21 (1977) 117-118.
- August MERK, *Der Engelgesang Lukas 2,14 bei den Syrern*, en ZKT 49 (1925) 625-628.
- Friedrich SPITTA, *Die älteste Form des Gloria in excel-*

sis, en "Monatschrift für Gottesdienst und kirchliche Kunst" 10 (1905) 44-51.

H. J. VOGELS, *Novum Testamentum graece* (Düsseldorf, 1920).

WESCOTT-HORT, *The New Testament in original greek*, II (London, 1896), App. 55.

Fr. Xaverius ZORELL, *Sprachliche Randnoten zum Neuen Testament*, en BZ 9 (1911) 159-163.

F. HERKLOTZ, *Zu Lukas 2,14*, en ZKT 58 (1934) 113-114. (Observaciones al artículo de A. Merk sobre crítica textual de Lc 2,14.)

C. — Partidarios de himno trimembre

F. BORNEMANN, *Scholia in Lucae Evangelium* (Lipsiae, 1830) p. 19-23.

F. FIELD, *Otium Norvicense*, III (Oxford, 1881) p. 36ss.; *Notes on the translation of the New Testament* (Cambridge, 1899).

J. LIGHTFOOT, *Horae Hebraicae et Talmiduciae impensae in Ev. S. Lucae* (Cantabrigiae, 1674) p. 55.

Charles TORREY, *The Translation made from the original aramaic Gospels*, en *Studies in the History of Religions* presented to C. H. TOY (New York, Macmillan, 1912) 269-317.

D. — Cuestiones filológicas

a) Sobre δόξα

W. CASPARI, *Die Bedeutung der Wortsippe כבוד im Hebräischen* (1908).

W. FOERSTER, *The meaning of δόξα in the greek Bible*, en AnglTR 12 (1929/30) 311s.

R. KITTEL, Art. δόξα en KITTEL, *Theologisches Wörterbuch zum N. T.* 2 (Stuttgart, Kohlhammer, 1935) 236-256 (véase el siguiente).

Gerhard VON RAD, כבוד *im AT*. (Apartado C del artículo anterior, pp. 240-245.)

b) Sobre εὐρίηνη

W. FOERSTER, Art. εὐρίηνη en KITTEL, *Theologisches Wörterbuch zum N. T.* 2 (Stuttgart, Kohlhammer, 1935) 398-418 (véase el siguiente).

Gerhard VON RAD, *Schalom im AT* (Apartado B del artículo anterior, pp. 400-405).

Horst KUSCH, *Friede den Menschen - sprachgeschichtlich betrachtet*, en "Oriens Christianus" 45 (1961) 109-114.

c) Sobre εὐδοκία

Edgard SMÖTHERS, 'Εν ἀνθρώποις εὐδοκίας, en *RechScRel* 24 (1934) 86-93.

C. H. DODD, *New Testament Translation Problems II*, en *BibTrans* 28 (1977) 104-110.

T. MUELLER, *An Application of case grammar to two New Testament Passages*, en "Concordia Theological Quarterly" 43 (1979) 320-325.

P. R. BERGER, *Lk 2,14: anthropoi eudokias. Die auf Gottes Weisung mit Wohlgefallen beschenkten Menschen*, en *ZNW* 74 (1983) 129-144.

G. SCHWARZ, *Ἀνθρώποι εὐδοκίας (Lk 2,14)*, en *ZNW* 75 (1984) 136-137.

P. R. BERGER, *Menschen ohne "Gottes Wohlgefallen" Lk 2,14?*, en *ZNW* 76 (1985) 119-122.

R. EULENSTEIN, "... und den Menschen ein Wohlgefallen (Lk 2,14). Ein Beispiel für Sinn und Umfang philologischer Arbeit am NT", en *WortDienst* 18 (1985) 93-103.

E. — ²Trasfondo bíblico y extrabíblico

- W. CASPARI, *Der biblisch Fridensgedanke* (1916).
- W. EICHORDT, *Die Hoffnung des ewigen Friedens im alten Israel*, en BFTTh 25,3 (1920).
- B. STEIN, *Der Begriff Kebod Yahve und seine Bedeutung für die alttestamentliche Gotteserkenntnis* (Emsdetten, 1939).
- A. GOETZE, *Peace on earth*, en BASOR 93 (1944) 17-20 (antecedentes de petición de paz a los dioses en Ugarith).
- U. CASSUTO, *An appeal for Peace in the Ugaritic Tablet VAP*, en BJPS 12 (1945/46) 40-43 (sobre el mismo asunto).
- F. — **Varios** (escritos sin pretensión científica, no aportan nada importante a nuestro tema)
- F. BINDE, *Christi Geburtsanzeige (Lc 2,13-14)*, en "In Jesu Dienst" 17 (1937/38) 126-130.
- C. BLUME, *Der Engel Hymnus Gloria in excelsis Deo. Sein Ursprung und seine Entwicklung*, en "Stimmen aus Maria Laach" 73 (1908) 43-63 (Estudia el canto litúrgico sin aportar cosa importante sobre el cántico bíblico).
- B. HENNEN, *Textkritisches über den Vers "Ehre sei Gott in der Höhe" Lk 2,14*, en "Pastor Bonus" 31 (1918/19) 145-147.
- H. HENRY, "Men of good will", en "Homiletic and Pastoral Review" 41 (1940-41) 241-249.
- R. A. MOODY, "Men of good will", en ExpTim 50 (1938/39) 563.
- W. PIKE, *The first Christmas Carol. A note on Luke 2,14*, en "Bible Student and Teacher" 6 (1907) 168.
- J. F. RADLEY, *The Angel's song (Lc 2,14)*, en ExpTim 33 (1921/22) 230.

- Johannes RIEDL, "*Ehre sei Gott in der Höhe*". *Meditation über Lukas 2,14*, en BiKi 21 (1966) 119-122.
- A. WILLIAMS LUKYN, *Glory to God in the highest and on earth peace among men of good will (Lc 2,14)*, en ExpTim 50 (1938/39) 283-284.
- B. WÖHRMUELLER, *La lieta novella agli uomini di buona volontà*, en "La Scuola Cattolica" 63 (1935) 657-676.
- , *What was the Angel's message (Lc 2,14)?*, en "Theology" 5 (1922) 97s.
- J. RIEDL, *Gottes Herrlichkeit — Des Menschen Glück. Biblische Gedanken zur lukanische Weihnachtsbotschaft*, en BibLit 39 (1966) 341-350. — Traducción castellana en "Revista Bíblica" 29 (1967) 193-205.

SOBRE EL "NUNC DIMITTIS"

A. — Estudios generales

- E. NESTLE, *Nunc Dimittis*, en ExpTim 18 (1906/7) 239.
- T. A. GURNEY, "*Nunc Dimittis*": *or the Song of the watcher for the Lord's Christ* (London, Longmans, 1907).
- Eugenio ZOLLI, *Il cantico di Simeone*, en "Marianum" 8 (1946) 273-276.
- P. ANDRIESEN, *Simeon's profetie aangaande Maria*, en NedKathStem 55 (1959) 178-189.
- M. MIYOSHI, *Jesu Darstellung oder Reinigung im Temple unter Berücksichtigung von "Nunc Dimittis" Lk 2,22-38*, en "Annual of the Japanese Biblical Institute" (Tokyo) 4 (1978) 85-115.
- K. BERGER, *Das Canticum Simeonis (Lk 2,29-32)*, en NT 27 (1985) 27-39.
- Pierre GRELOT, *Le cantique de Siméon (Luc 2,29-32)*, en RB 93 (1986) 481-509.

A. SIMÓN MUÑOZ, *El Mesías y la Hija de Sión*. Teología de la Redención en Lc 2,29-35 (Tesis doctoral —hasta el momento inédita— defendida en el “Angelicum”, 1986).

B. — Estudios sobre textos particulares

Paul JOÜON, *Notes philologiques sur les Evangiles*, en RechScRel 18 (1928) 345-359 (sobre Lc 2,31).

G. D. KILPATRICK, *Laos at Luke 2,31 and Acts 4,25.27*, en JTS 16 (1965) 127.

Jacques DUPONT, *Laos ex etnon (Act 15,14)*, en NTS 3 (1956/57) 47-50 (a propósito de Lc 2,31).

John RENDELL HARRIS, *A light to lighten the Gentiles*, en ExpTim 29 (1917/18) 88ss. (sobre Lc 2,32).

C. DRIVER, “*A Light to the Gentiles*”, en “Interpreter” 4 (1908) 245-252 (a propósito de Lc 2,32).

A. SIMÓN MUÑOZ, *Cristo, Luz de los gentiles. Puntuaciones sobre Lucas 2,32*, en EB 46 (1988) 27-44.

C. — **Varios** (sin pretensiones científicas, no aportan nada importante)

Heinrich HANSLER, “*Lumen ad revelationem Gentium*”. *Die Berufung der Heiden*, en TGl 17 (1925) 687-700.

INDICE DE AUTORES CITADOS

- ACROYD, P. R.: 37.
AICHER, J.: 258, 259, 281, 286, 289, 359.
ALBRIGHT, W. F.: 34, 37.
ANDRIESEN, P.: 365.
ARANDA PEREZ, G.: 338.
ASENSIO, F.: 30, 338.
AUFFRET, P.: 192, 193, 357.
AYTOUN, R. A.: 7, 20, 21, 117, 122, 140, 148, 152, 154, 194,
230, 231, 232, 238, 286, 296, 320, 323, 328, 331, 333, 335.

BAILEY, K. E.: 348.
BAILLY: 233, 237.
BALAGUE, M.: 354.
BARACALDO, R.: 350.
BARDENHEWER, O.: 73, 79, 85, 92, 95, 97, 101, 345.
BARNES, Th.: 81, 89, 342.
BARTINA, S.: 124, 351.
BAVERSTOCK, A. H.: 353.
BEMILE, P.: 338.
BENKO, S.: 13, 66, 73, 82, 84, 104, 105, 341, 348.
BENOIT, P.: 15, 17, 20, 111, 168, 169, 177, 180, 187, 190, 230,
337, 356.
BERGER, K.: 365.
BERGER, P. R.: 363.
BERNARD, J. H.: 81, 346.
BERTANGS, A.: 339.
BEYER: 357.
BINDE, F.: 364.
BIRKELAND, H.: 18, 112.
BISHOP, E. F. F.: 276, 282, 283, 336.
BLACK, M.: 19, 74, 167, 337.
BLASS, F.: 17, 119, 212.
BLUME, C.: 250, 364.
BOGAERT, P. M.: 341.
BÖKLEN, E.: 281, 289, 359.
BONACCORSI: 244, 290.
BORNEMANN, F.: 245, 250, 290, 362.

- BORNHÄUSER, K.: 13, 104, 180, 183, 184, 348.
BOUSSET, W.: 19.
BOVER, J. M.: 115, 181, 281, 339, 357, 359.
BOWEN, G. R.: 13, 84, 106, 337, 344, 348.
BOX, G. H.: 19, 21, 358.
BOYLE, E. O.: 359.
BRASSAC, A.: 83, 341.
BRATROWSKI, St.: 352.
BRIGGS, C. A.: 18, 337.
B(RIGHTMAN), F. E.: 81.
BROWN, Raymond E.: 15, 66, 67, 68, 70, 107, 111, 112, 115, 116,
126, 131, 132, 136, 142, 143, 144, 149, 165, 167, 168, 169,
177, 180, 181, 187, 188, 190, 197, 206, 208, 230, 256, 257,
294, 295, 296, 297, 306, 337, 358.
BULTMANN, R.: 176.
BURKITT, F. C.: 82, 97, 99, 102, 342, 344.
BURN, A. E.: 81, 82, 342, 346.
BURROWS, E.: 19, 21, 31, 34, 102, 103.
BUTH, R.: 339.

CABROL, F.: 25.
CADBURY, H. J.: 17.
CADDICK, R.: 321.
CANTINEAU, J.: 18.
CARRE, L. da: 354.
CASPARI, W.: 264, 269, 362, 364.
CASSUTO, U.: 35, 270, 364.
CASTELLINO, G.: 347.
CASWALD, G.: 339.
CAUSSE, A.: 25, 27, 31, 33, 36, 42.
CELLINI, A.: 83, 115, 116, 346.
CEPEDA, J. G.: 354.
CHASE, H.: 113, 184, 188, 335.
CIRILO DE JERUSALEN, San: 81, 89.
COLUNGA, A.: 278.
CONRADY, L.: 19, 77, 91, 95, 343.
CONTRI, A.: 351.
COPPENS, J.: 31.
COURTOIS, G.: 354.
CRAFER, T. W.: 81, 346.
CREED, J. M.: 84, 156, 345.
CROATTO, J. S.: 357.
CROS, F. M.: 35.
CRUYSBERGHS, K.: 354.

- DALBESIO, A.: 339.
DALMAN, G.: 16, 17, 18, 236, 358.
D'AMBROGGI, P.: 354.
DAUBE, D.: 223.
DAVIES, J. G.: 84, 345.
DEBRUNNER, A.: 119, 212.
DE FLORES: 350.
DE FRAINE, J.: 339.
DEHAU, Th.: 354.
DEICHGRÄBER, R.: 245, 258, 282, 285, 359.
DELATOUCHE, P.: 15, 187, 355.
DELITZSCH, F.: 119, 122, 128, 137, 140, 148, 152, 154, 200, 204,
219, 221, 227, 230, 231, 232, 236, 238, 313, 320, 324, 329,
331, 333.
DEL ORO, M.: 357.
DESCY, F.: 83, 353.
DIBELIUS, M.: 13, 66, 111, 168, 176, 180, 290, 337.
DIEGO, S.: 115, 353.
DIEZ MACHO, A.: 235.
DODD, C. H.: 363.
DOEVE, J. W.: 359.
DRIVER, C.: 366.
DUESBERG, H.: 112, 354.
DUNCAN, T. S.: 288, 359.
DUPONT, J.: 115, 116, 339, 366.
DURAND, A.: 76, 79, 345.

EASTON, B. S.: 84, 344.
EICHORDT, W.: 269, 364.
EISSEFELD, O.: 25.
EMMET, C. W.: 81, 346.
ENCISO VIANA, J.: 34, 103, 278.
ENGEL, J.: 339.
ERDMANN, G.: 177, 186.
ESQUILO: 299.
EULENSTEIN, R.: 363.

FACCIO, G.: 281, 359.
FARRIS, S.: 335.
FERNANDEZ, A.: 37.
FERNANDEZ, D.: 339.
FEUILLET, A.: 280, 281, 284, 359.
FIELD, F.: 245, 250, 254, 286, 362.
FILOCALO, A.: 353.
FILON: 117.

- FITMYER, A.: 18, 245, 258, 282, 285, 286, 359.
FLOOD, E.: 66, 335, 351, 357.
FLUSSER, D.: 246, 251, 258, 359.
FÖRSTER, W.: 264, 269, 363.
FONCK, L.: 83, 353.
FORESTELL, J. T.: 350.
FRANQUESA, P.: 351.
FREEDMAN, D. N.: 35.
FREEMAN, M. S.: 281, 359.
FREGENTINO, G.: 353.
FRIEDRISCHEN: 270.
FUCHS, C.: 20, 335.
FUNCK, R.: 119, 212.
- GÄCHTER, P.: 19, 67, 68, 83, 115, 170, 175, 176, 179, 208, 347.
GAROFALO, S.: 339.
GASTER, H.: 35.
GEERTS, J. W. J.: 84, 354.
GELIN, A.: 112.
GEORGE, A.: 24.
GEORGELIN, P.: 81, 346.
GERHARD, H. M.: 353.
GERLEMAN, G.: 37.
GERTNER, M.: 177, 191, 195, 227, 230, 357.
GHERARDINI, B.: 339.
GILLET, D.: 358.
GNILKA, J.: 15, 177, 188, 190, 356.
GODET, F.: 18, 74, 345.
GOETZE, A.: 270, 364.
GOGUEL, M.: 66, 76, 84, 180, 223, 344.
GOMA CIVIT, I.: 339, 353.
GONZALEZ PATIÑO, F.: 350.
GOODSPEED, E. J.: 357.
GORDIS, R.: 35.
GOULDER, M. B.: 12, 17, 65, 186.
GRELOT, P.: 109, 365.
GRESHAN MACHEN, J.: 13, 19, 66, 82, 336, 346.
GRESSMANN, H.: 19, 258.
GRETHER, O.: 37.
GRIGSBY, B.: 339.
GRIMME, H.: 20, 321, 337.
GRUNDMANN, W.: 133.
GRY, L.: 347.
GRYGLEWICZ, F.: 9, 15, 19, 24, 66, 67, 110, 180, 187, 188, 190,
296, 336, 349.

- GRZYBEK, S.: 339.
 GUILLET, J.: 354.
 GUNKEL, H.: 13, 19, 20, 23, 66, 68, 76, 83, 105, 106, 107, 108,
 109, 115, 126, 142, 160, 172, 174, 180, 184, 185, 190, 223,
 336, 347..
 GURNEY, T. A.: 365.
 GYLLENBERG, R.: 270, 290, 359.
- HAGGENMÜLLER, O.: 177, 356.
 HAMEL, E.: 15, 110, 350.
 HAMPT, V.: 354.
 HANSACK, E.: 282, 361.
 HÄNSLER, H.: 366.
 HANSON, R. R.: 355.
 HARNACK, A. von: 10, 11, 13, 16, 17, 18, 19, 65, 70, 73, 77,
 78, 79, 80, 91, 95, 96, 97, 100, 108, 109, 155, 186, 243, 244,
 246, 247, 251, 252, 258, 276, 288, 290, 343, 360.
 HASTINGS, J.: 81.
 HAUCK: 244, 290.
 HAUPT, P.: 13, 14, 20, 66, 105, 107, 115, 116, 179, 183, 223, 321,
 349, 356, 357.
 HEIDENHEIM, M.: 285.
 HEMPEL, J.: 30.
 HENNEN, B.: 364.
 HENRY, H.: 364.
 HERKLOTZ, F.: 362.
 HILGENFELD, A.: 13, 14, 19, 65, 66, 78, 105, 107, 122, 127,
 136, 155, 256, 261, 337, 348.
 HILLMANN, J.: 12, 14, 20, 65, 66, 67, 73, 74, 75, 78, 91, 105,
 107, 122, 136, 171, 180, 183, 184, 337, 348, 355.
 HIRSCH, E.: 84, 345.
 HITCHCOCK, G. S.: 81, 342.
 HOLZMEISTER, U.: 9, 83, 244, 281, 290, 336, 341, 352, 860.
 HORT, F. J. A.: 73, 75, 86, 244, 245, 341, 362.
 HUNZINGER, C. H.: 244, 258, 281, 284, 285, 360.
 HUTTER, E.: 321.
- IRENEO, San: 74, 81, 89, 90.
 IRIGOIN, J.: 347.
 ITURBIDE, E. I.: 354.
- JACOBY, A.: 236, 358.
 JACQUEMIN, P. E.: 15, 110, 339, 349.
 JAMES, M. R.: 113, 184.

- JEREMIAS, J.: 243, 244, 252, 258, 271, 272, 281, 283, 290, 321, 332, 360.
- JONES, D.: 9, 15, 22, 23, 66, 67, 110, 126, 165, 180, 187, 188, 190, 232, 336, 349.
- JOÜON, P.: 17, 20, 156, 157, 299, 307, 311, 352, 366.
- JURABU, F.: 80, 86, 342.
- JUNKER, H.: 30.
- KAEULENAER, J. de: 347, 358.
- KAHLE, P.: 26.
- KAHMANN, J.: 282, 360.
- KARAVIDOPULOS, J.: 245, 360.
- KARRIS, R. J.: 339.
- KECK, L.: 11, 295, 316.
- KILPATRICK, G. D.: 304, 366.
- KITTEL, R.: 26, 41, 43, 158, 244, 264, 269, 272, 357, 358, 362.
- KLAWEK, A.: 289, 360.
- KLOSTERMANN, E.: 13, 18, 66, 84, 104, 180, 246, 253, 258, 259, 261, 290, 299, 345, 349.
- KNELLER, C. A.: 352.
- KOONTZ, J. V. G.: 156, 350.
- KÖSTLIN, H. A.: 80, 89, 342, 343.
- KROON, J.: 357.
- KUIST, H. T.: 338.
- KÜMMEL, W. G.: 12, 17, 65.
- KUSCH, H.: 272, 363.
- LADEUZE, P.: 15, 65, 67, 68, 70, 72, 79, 85, 94, 95, 97, 99, 101, 108, 109, 125, 136, 150, 179, 180, 345, 349.
- LAGARDE, P. de: 19.
- LAGRANGE, J. M.: 17, 21, 31, 37, 83, 119, 186, 243, 244, 245, 280, 284, 290.
- LAMBERT, M.: 177, 358.
- LANGHE, R. de: 112.
- LANGSTON, E. L.: 34.
- LAURENTIN, R.: 16, 20, 73, 82, 111, 122, 133, 152, 181, 190, 303, 341.
- LAURIENS, G. des: 354.
- LEBRETON, J.: 339.
- LEENHARDT, F. J.: 360.
- LEGRAND, L.: 17, 18.
- LEISEGANG, H.: 344.
- LEIVESTAD, R.: 133, 351.
- LEON, Fray Luis de: 233.
- LEONARDI, G.: 355.

- LEPIN, M.: 73, 85, 131, 345.
 LE TALLEC: 352.
 LEUNBERGER, R.: 339.
 LIGHFOOT, J.: 245, 250, 290, 362.
 LILJE, H.: 336.
 LOISY, A. (=FRANCOIS JACOB): 12, 13, 17, 65, 66, 73, 76,
 77, 79, 80, 83, 85, 87, 89, 90, 91, 96, 97, 99, 244, 343.
 LUKYN, A. W.: 365.
- MALO, A. M.: 355.
 MANRESA, R. M. de: 353.
 MARQAH: 285.
 MARTINI, V. M.: 354.
 MARTY, J.: 15, 66, 67, 109, 110, 180, 188, 336, 349.
 MARTYN, J. L.: 11, 295, 316.
 MATHESON, G.: 352.
 MECHINEAU, L.: 341.
 MEES, M.: 340.
 MERENTITIS, K. I.: 360.
 MERK, Ag.: 243, 244, 361.
 MERX, Ad.: 243, 244, 246, 252, 258, 276, 289, 345.
 MICHEL, O.: 158.
 MIGNOZZI, G.: 353.
 MIGUENS, M.: 352.
 MINEAR, P. S.: 11, 17, 295, 316.
 MINGUEZ, D.: 114, 348.
 MIYOSHI, M.: 365.
 MOFFAT, J.: 82, 344.
 MOLINA PRIETO, A.: 355.
 MONLOUBOU, L.: 355.
 MONTGOMERY, J. A.: 258, 259, 267.
 MOODY, R. A.: 364.
 MORGENTHALER, R.: 11, 17, 316.
 MORIN, Dom G.: 75, 89, 342.
 MOWINCKEL, S.: 8, 13, 30, 43, 125, 134, 180, 337.
 MUELLER, T.: 288, 363.
 MUÑOZ IGLESIAS, S.: 20, 21, 83, 103, 111, 340.
 MUSSNER, F.: 351.
- NACAR, E.: 278.
 NESTLE, E.: 365.
 NICETAS DE REMESIANA: 75, 76, 77, 81, 82, 89, 90.
 NILLES, P.: 80, 89, 342.
 NOTH, M.: 13.

O'DAY, G.: 351.

ORIGENES: 74, 89, 90, 92, 287, 288, 289.

OSSANNA, F.: 340.

OTT, H.: 18.

PARISI, P. F.: 345.

PENNA, R.: 340.

PEREZ, N.: 353.

PEREZ CARMONA, J.: 358.

PERRET, S.: 81, 346.

PETERSON, E.: 360.

PHILONENKO, M.: 55.

PHYTIAN-ADAMS, W. J.: 35.

PIKAZA, J.: 351.

PIKE, W.: 245, 364.

PIROT, L.: 356.

PLUMMER, A.: 11, 18, 119, 155, 244, 316.

POPPI, A.: 355.

PREVE, M.: 354.

PUGUIN, R.: 340.

RAD, G. von: 37, 244, 258, 264, 269, 281, 282, 360, 363.

RADLEY, J. F.: 364.

RAHLFS, A.: 112.

RAMAROSON, L.: 115, 116, 127, 128, 347.

RASCO, E.: 111.

RENDELL HARRIS, J.: 84, 311, 344, 366.

RENGSTORF, K. H.: 83, 270, 300, 347.

RESCH, A.: 19, 118, 128, 137, 140, 148, 152, 154, 194, 200, 203,
204, 208, 215, 219, 220, 227, 230, 231, 232, 236, 238, 252,
286, 313, 319, 322, 326, 330, 332, 337.

RESENHÖFFT, W.: 13, 14, 106, 107, 349, 356.

REUSS, J.: 183, 190, 356.

RIEDL, J.: 365.

RIESSLER, P.: 31.

RIGAUX, B.: 24.

RIVERA, L. F.: 130, 351.

ROBINNE, J.: 354.

ROBINSON, J. A. T.: 15, 185, 357.

RONGY: 82, 340.

ROPES, J. H.: 245, 361.

ROSCHINI, G.: 83, 341.

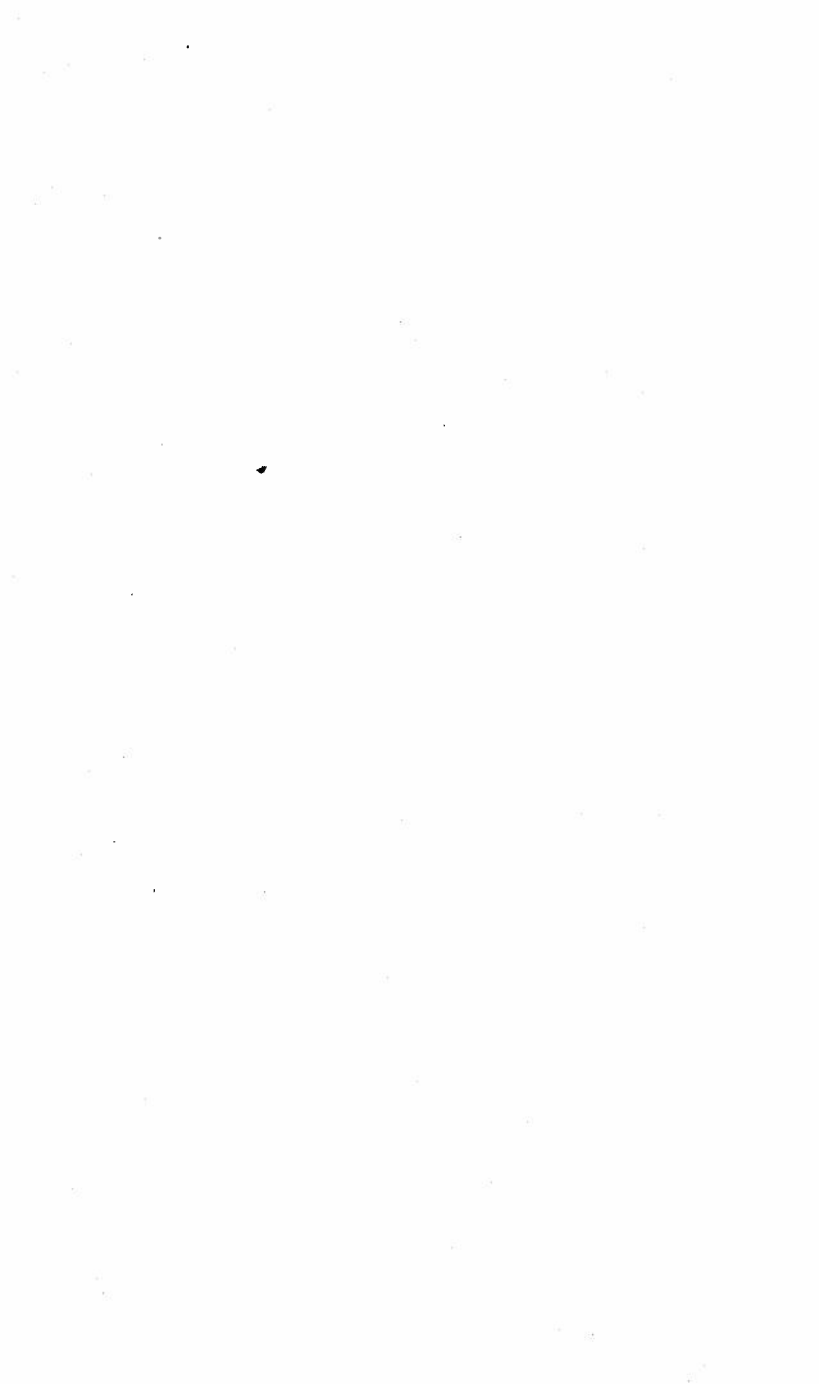
ROSMINI-SERBATI, A.: 352.

ROTHSTEIN, J. W.: 37.

- ROUSSEAU, F.: 357.
RUSCHE, H.: 245, 282, 290, 361.
RYLE, H. E.: 113, 184.
- SABBE, M.: 347.
SAHLIN, H.: 19, 21, 66, 71, 120, 121, 128, 133, 137, 140, 148,
152, 154, 156, 181, 182, 194, 221, 252, 258, 267, 270, 281,
286, 290, 295, 306, 307, 311, 313, 314, 320, 324, 329, 331,
333, 337, 356, 361.
SALKINSON, E. E.: 321.
SANDERSON, M. L.: 12, 17, 65, 186.
SARUM, J.: 82, 344.
SCHÄFER, J.: 93, 352.
SCHARBERT, J.: 30.
SCHILLE, G.: 9, 185, 187, 190, 336, 356.
SCHLATTER: 244, 290.
SCHLIER, H.: 358.
SCHLOEGL, N.: 37.
SCHMIDT, J.: 177.
SCHMIDT, P.: 350.
SCHNACKENBURG, R.: 15, 115, 340, 350.
SCHNEIDER, H.: 25, 336.
SCHOONHEIM, P. P.: 147, 352.
SCHOTTROFF, L.: 111, 350.
SCHRENK, J.: 244, 272, 275, 290.
SCHUON, F.: 340.
SCHURMANN, H.: 111.
SCHWARZ, G.: 18, 245, 252, 258, 261, 289, 321, 332, 361, 363.
SCHWESSINGER, A.: 353.
SCIAMANNINI, R.: 354.
SECCOMBE, D. P.: 340.
SELLIN, E.: 37.
SEMMELOTH, O.: 355.
SERRA, A.: 352.
SFORZINI, G.: 356.
SICKENBERGER, J.: 244, 249, 361.
SIMON MUÑOZ, A.: 366.
SIMON, J.: 340, 356.
SINT, J.: 115, 340.
SLOTKI, I. W.: 37.
SMEREKA, Wl.: 340.
SMITMANS, A.: 336.
SMOTHERS, E.: 275, 363.
SNIJDERS, Th.: 354.
SPARKS, H. F. D.: 12, 17, 63.

- SPITTA, F.: 13, 14, 20, 65, 66, 67, 70, 72, 78, 85, 91, 100, 101, 104, 105, 107, 108, 122, 178, 180, 255, 256, 257, 336, 342, 344, 345, 348, 349, 361.
- SQUILLACI, D.: 338.
- STANTON, V. H.: 111, 338.
- STEIN, B.: 264, 364.
- STEINFÜHRER, W.: 340.
- STEINMANN, J.: 312.
- STRUVE HACKER, R.: 352.
- SUAREZ, P. L.: 350.
- SULLIVAN, K.: 355.
- SUTCLIFFE, F. F.: 103, 340.
- TANNEHILL, R. C.: 114, 115, 117, 135, 156, 348.
- TARELLI, C. C.: 288, 361.
- TER-MINASSIANTZ, E.: 80, 81, 89, 343.
- TISCHENDORF, C.: 85, 87, 89, 164, 165.
- TORREY, C. C.: 19, 21, 221, 222, 231, 245, 250, 251, 258, 259, 286, 320, 332, 358, 362.
- TOXOPEUS: 351.
- TREVES, M.: 336.
- TRUCCO, F.: 353.
- TURNER, C. H.: 76, 90, 342.
- TURNER, N.: 12, 17, 65, 186.
- USENER, M.: 13, 104, 105, 338, 344, 348.
- VACCARI, A.: 8.
- VALENTINI, A.: 340, 341.
- VAN DER BERGE, R.: 112.
- VAN DER MEERSCH, J.: 345.
- VAN DER PLOEG, J.: 8.
- VAN DER SCHEER, P.: 353.
- VAN IMSCHOOT, P.: 353.
- VAN KASTEREN, R. P.: 228, 244, 281, 357, 360.
- VAN NIEUWENHUIJZEN, J. A.: 245, 246, 360.
- VAN OSCH, I.: 355.
- VANDEUR, P.: 353.
- VANHOYE, A.: 192, 193, 198, 357.
- VARGHA, Th.: 244, 281, 290, 361.
- VATTIONI, F.: 245, 258, 270, 282, 361.
- VIELHAUER, P.: 13, 14, 66, 75, 106, 107, 172, 176, 190, 223, 224, 231, 349, 356.
- VILAR, J.: 83, 341.

- VILLAR, E.: 351.
 VOGELS, H. J.: 244, 246, 362.
 VOGELS, W.: 115, 350.
 VOGT, E.: 258, 282, 285, 361.
 VÖLTER, D.: 12, 14, 65, 71, 78, 106, 107, 171, 180, 184, 190,
 244, 338, 343, 344, 348.
 VON SODEN: 164.
- WARFIELD, B.: 9, 23, 337.
 WAWTER, B.: 31.
 WEINEL, H.: 343.
 WEISS, B.: 74, 164.
 WEISS, J.: 89, 343.
 WEISER, A.: 37.
 WELLHAUSEN, J.: 255.
 WERNLE, P.: 72, 344.
 WESTCOTT, B. F.: 73, 75, 76, 86, 245, 341, 362.
 WILLIAMS, G. O.: 88, 353.
 WINSTON THOMAS, D.: 13.
 WINTER, P.: 13, 14, 19, 21, 66, 74, 75, 84, 105, 106, 107, 117,
 119, 122, 128, 137, 140, 148, 152, 154, 172, 180, 183, 184,
 190, 194, 219, 223, 233, 235, 236, 237, 301, 320, 325, 330,
 349, 356, 358.
 WIRTZ: 83, 346.
 WOBBE, J.: 243, 244, 249, 252, 258, 267, 271, 281, 290, 361.
 WOOD, I. F.: 133, 351.
 WOHLBERG, G.: 361.
 WÖHRMUELLER, B.: 365.
- ZAHN, Th.: 83, 101, 155, 244, 346.
 ZBIK, F.: 354.
 ZERWICK, M.: 120, 200, 212, 220, 277.
 ZIMMERMANN, H.: 18.
 ZOLLI, E.: 365.
 ZORELL, F. X.: 20, 21, 31, 42, 115, 119, 128, 137, 140, 148,
 152, 154, 156, 194, 200, 204, 208, 219, 221, 227, 230, 231,
 232, 236, 238, 245, 253, 258, 260, 277, 290, 319, 320, 323,
 327, 331, 347, 352, 362.



ACABOSE DE IMPRIMIR ESTA SEGUNDA EDICION DEL
VOLUMEN PRIMERO DE «LOS EVANGELIOS DE LA
INFANCIA», DE LA BIBLIOTECA DE AUTORES
CRISTIANOS, EL DIA 31 DE MAYO DE 1990,
FESTIVIDAD DE LA VISITACION DE LA
VIRGEN MARIA, EN LOS TALLERES
DE SELECCIONES GRAFICAS,
CARRETERA DE JRUN,
KM. 11,500, MADRID

LAUS DEO VIRGINIQUE MATRI

LOS EVANGELIOS DE LA INFANCIA

I

EL Prof. Muñoz Iglesias, Catedrático de Biblia en el Instituto Teológico del Seminario de Madrid, jefe durante muchos años de la Sección Bíblica del Instituto «Francisco Suárez», de Teología, en el Consejo Superior de Investigaciones Científicas y Director de su Revista «ESTUDIOS BIBLICOS», inicia con este primer volumen —que hoy se reedita— la publicación de las conclusiones a que le llevaron treinta años de pacientes estudios en torno a los Evangelios de la Infancia, sobre los cuales había hecho públicos con anterioridad numerosos y estimables trabajos.

Aborda en este primer volumen toda la compleja problemática que presentan los cuatro cánticos (*Magnificat, Benedictus, Gloria y Nunc Dimittis*) del Evangelio lucano de la Infancia. Tras un minucioso examen de las variadas opiniones mantenidas por los estudiosos y en base al análisis pormenorizado de su contenido, Muñoz Iglesias cree poder concluir que dichos cánticos fueron expresamente compuestos por el mismo autor del relato en prosa, el cual era sin duda un judío-cristiano de primerísima hora, que escribió originariamente en hebreo todo el conjunto del actual Lucas 1-2.

Como instrumentos de trabajo para ulteriores estudios, el presente volumen ofrece reproducción fotográfica de retraduccionen de estos himnos al hebreo propuestas por diversos autores, y una bibliografía —lo más completa posible— sobre los cuatro cánticos.

La obra completa, cuyo primer volumen aparece ahora en segunda edición, comprende cuatro volúmenes, todos ellos publicados por la BAC:

Vol. II: *Los anuncios angélicos previos en el Evangelio lucano de la Infancia* (1986).

Vol. III: *Nacimiento e Infancia de Juan y de Jesús en Lucas 1-2* (1987).

Vol. IV: *Nacimiento e Infancia de Jesús en San Mateo* (1990).

El esfuerzo del Prof. Muñoz Iglesias, que ha merecido el elogio de prestigiosos especialistas de todo el mundo, es una prueba de la madurez que entre nosotros están adquiriendo los estudios bíblicos, y habrá de ser muy tenido en cuenta por los que en adelante investiguen sobre la Infancia de Jesús.